

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—

TOMUS TERTIUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS CŒLESTINORUM — BERTRAND

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET J.-C. DRIOUX

NOTIS ORNATA

TOMUS TERTIUS
PRIMA SECUNDÆ : XL-CXIV

DE PASSIONIBUS, HABITUDINIBUS ET VIRTUTIBUS — DE VITIIS ET PECCATIS
DE LEGIBUS — DE GRATIA

EDITIO DECIMA



BARRI-DUCIS

Ex typis CŒLESTINORUM — BERTRAND

36, VIA DICTA BANQUE, 36

PARISIIS

Apud BLOUD et BARRAL, Bibliopola:

30, VIA DICTA CASSETTE, 30

1877

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PRIMA SECUNDÆ.

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primò de spe et desperatione; secundò de timore et audacia; tertio de ira. Circa primum quæruntur octo: 1° Utrùm spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas. — 2° Utrùm spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva. — 3° Utrùm spes sit in brutis animalibus. — 4° Utrùm spei contrarietur desperatio. — 5° Utrùm causa spei sit experientia. — 6° Utrùm in juvenibus et ebriosis spes abundet. — 7° De ordine spei ad amorem. — 8° Utrùm spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I. — UTRUM SPES SIT IDEM QUOD DESIDERIUM VEL CUPIDITAS.

De his etiam supra, quæst. xxv, art. 4 corp. fin. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 4 corp. et De verit. quæst. IV, art. 4 corp. et Opusc. II, cap. 262.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7 et 9). Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quòd spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio vel cupiditate.

Sed *contra*. Diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio seu cupiditate.

CONCLUSIO. — Cum spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum, arduum, possibile adipisci, necessariò differt à desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.

Respondetur dicendum quòd species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: primò qui-

dem, quòd sit bonum; non enim, propriè loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes à timore, qui est de malo: secundò, ut sit futurum; non enim spes est de præsenti jam habito; et per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsenti: tertio requiritur quòd sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat; et per hoc differt spes à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolutè; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem: quartò, quòd illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes à desperatione. Sic ergo patet quòd spes differt à desiderio, sicut differunt passionibus irascibilis à passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsупponit desiderium, sicut et omnes passionibus irascibilis præsупponunt passionibus concupiscibilis, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quòd utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maximè videatur (1) tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectum spei non est bonum futurum absolutè, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quòd objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut dictum est (pars I, quæst. lxxxī, art. 2); possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt à desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

ARTICULUS II. — UTRUM SPES SIT IN VI APPREHENSIVA, AN IN VI APPETITIVA.

De his etiam 22, quæst. xviii, art. 4 corp. et Sent. iii, dist. 26, quæst. 1, art. 4 corp. et quæst. ii, art. 2 corp. et De verit. quæst. iv, art. 2 corp.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus (Rom. viii, 25): *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus* (2). Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cuius est expectare (3). Ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed *contra*, spes est de bono, sicut dictum est (art. præc.). Bonum autem, inquantum huiusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai: *Et etiam quia. Edit. Patav. præmisso puncto. Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maximè videatur*, etc. Theologi: *Fit ut cupiditas... videatur*.

(2) Quasi ad originem vocis alludendo quod è

spectando derivatur, quia quod expectamus, respicere solemus an veniat; hoc autem ad vim cognitivam pertinet.

(3) Ita cum cod. Alcan. editi plerimi. Theologi, *spectare*.

CONCLUSIO. — Spes, cùm extensionem quamdam appetitûs in bonum importet, necessario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem ad apprehensivam.

Respondeo dicendum quòd, cùm spes importet extensionem quamdam appetitûs in bonum, manifestè pertinet ad appetitivam virtutem. Motus enim ad res pertinet propriè ad appetitum; actio verò virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum; secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitûs in huiusmodi objectum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed propriè dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cuius virtute adipisci sperat, secundum illud (Eccli. I, 10) : *Respicens eram ad adiutorium hominum*. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu, fiducia nominatur. Denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota : magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quàm actum appetitivæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd certitudo attribuitur motui non solum appetitûs sensitivi, sed etiam appetitûs naturalis; sicut dicitur quòd lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitûs sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. — UTRUM SPES SIT IN BRUTIS ANIMALIBUS.

De his etiam Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in brutis animalibus non sit spes. « Spes enim est de futuro bono, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12, in fin.). Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed possibile et impossibile sunt quædam differentię veri et falsi (2), quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit (Metaph. lib. VI, text. 8). Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. IX, cap. 14, circa med.), quòd « animalia moventur visis. » Sed spes non est de eo quod vi-

(1) Hinc spes definiri potest appetitio boni futuri, ardui quidem, possibilis tamen ad obtinendum. Bonum illud est bonum secundum sensum, siquidem circa sensibilia versantur passionibus; ac proinde spes theologica ab hac defini-

tionem excluditur, cùm ipsa immediatè circa Deum et non circa sensibilia versetur.

(2) Possibile supponit prædicatum et subiectum inter se consentire, quod ad verum pertinet; impossibile verò fluit ex eo quod inter se dissentiant, quod ad falsum redit.

detur; nam « quod videt quis, quid sperat, » ut dicitur (Roman. viii, 24). Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed *contra*, spes est passio irascibilis (1). Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

CONCLUSIO. — Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt) movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spes et desperationem esse fatendum est.

Respondeo dicendum quod interiores passionibus animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est (quæst. i, art. 2, et quæst. xxvi, art. 1), appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur voluntas. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad *secundum* dicendum, quod objectum spei non est possibile prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile (Metaph. lib. v, text. 17), scilicet in duo possibilia prædicta.

Ad *tertium* dicendum, quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsentia, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV. — UTRUM SPEI CONTRARIETUR DESPERATIO.

De his etiam supra, quæst. xxiii, art. 2 corp. fin. et huj. quæst. art. 4 ad 3, et Sent. iii, dist. 26, quæst. i, art. 4 corp. et De verit. quæst. iv, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 17). Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adaptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus, quies verò opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed *contra* est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

(1) In genitivo supple *passio partis irascibilis*, ne quis *irascibilem passionem* construi putet.

CONCLUSIO. — Spes cum quemdam accessum in bonum, desperatio verò recessum ab eodem designet; contrariari invicem necesse est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas : una secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur : alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.). Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum. Sed secundum quòd consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsi; quia, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 3, à med.), « cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt, » et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor contrariatur spei secundum contrarietatem obsectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quòd derivantur à passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum à re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. — UTRUM CAUSA SPEI SIT EXPERIENTIA.

De his etiam infra, quæst. xlii, art. 5 ad 1, et quæst. xlv, art. 5 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 1, in princ.), quòd « virtus intellectualis indiget experimento et tempore. » Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. ii, cap. 13, circ. med.), quòd « senes sunt difficilis spei (3) propter experientiam; » ex quo videtur quòd experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit (De cœlo, lib. ii, text. 34), quòd « de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ. » Sed quòd homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperientia. Ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quàm experientia.

(1) De hac responsione vid. quæst. xxxi, art. 8 ad 2, et quæst. xlv, art. 4 ad 2.

(2) Huic responsioni consonat quod q. xxxiii, art. 4 dixit S. Doctor in passionibus irascibilis ex parte boni nondum adepti esse spem et de-

sperationem; et quæst. xlv, art. 2 in corp. *Fuga boni pertinet ad desperationem, et ad 3: Desperatio respicit bonum directè quod refugit.*

(3) Ex græco δύσπροσδοξας quasi difficulter sperantes.

Sed *contra* est quòd Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quòd « aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse, » quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, quâ homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse: etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), spei objectum est « bonum futurum, arduum, possibile adipisci. » Potesi ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile. Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit (De re milit. lib. I, cap. 1, circ. fin.): « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quòd aliquid sit sibi possibile; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei; inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectûs spei; quia sicut per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita è converso per experientiam fit homini existimatio quòd aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectûs spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facilè operandi; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quòd « eis multa evenerunt in deterius. »

Ad *tertium* dicendum, quòd stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasiper accidens, removendo scilicet scientiam, per quam verè existimatur aliquid esse non possibile. Unde eâ ratione inexperientia est causa spei, quâ experientia est causa defectûs spei.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN JUVENIBUS ET IN EBRIOSIS ABUNDET SPES.

De his etiam infra, quæst. XLV, art. 5 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd juvenus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde (ad Hebr. VI) spes comparatur anchoræ (1). Sed juvenes et ebrii deficiunt à firmitate; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juvenus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem maximè sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.). Sed juvenus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est (art. 5). Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juvenus non est causa spei.

(1) Sic enim ibi vers. 48: *Fortissimum solatium habeamus qui confugimus ad tenendam*

propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam, etc.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, post med.) quòd « inebriati sunt bene sperantes; » et (Rhet. lib. II, cap. 12, ante med.) dicitur quòd « juvenes sunt bonæ spei. »

CONCLUSIO. — Cùm spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso et inexperies, majoris sunt spei quàm cæteri: similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.

Respondeo dicendum quòd juvenus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, ibid.). Et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est quòd aliquis ad ardua tendat; et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in juvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad *secundum*, quòd juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.).

ARTICULUS VII. — UTRUM SPES SIT CAUSA AMORIS.

De his etiam supra, quæst. XXVII, art. 4 ad 5, et infra, quæst. LXII, art. 4 ad 5, et 2 2, quæst. XVII, art. 8 corp. et quæst. LXVI, art. 6 ad 2, et De verit. quæst. IV, art. 3 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit causa amoris: quia. secundum Augustinum (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 7 et 9), « prima affectionum animæ est amor. » Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (quæst. XXVIII, art. 6 ad 2). Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3). Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed *contra* est quod super illud (Matth. I, 2): *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob*; dicit Glossa interl.: « Id est, fides spem, spes charitatem. » Charitas autem est amor. Ergo amor causatur à spe.

CONCLUSIO. — Spes, in quantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur: sed in quantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.

Respondeo dicendum quòd spes duo respicere potest: respicit enim sicut objectum bonum speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid pos-

sibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum verò spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non è converso. Ex hoc enim quòd per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movetur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quòd amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SPES CONFERAT AD OPERATIONEM, VEL MAGIS IMPEDIAT.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quæst. xxxviii, art. 3). Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim (Prov. xiii, 12): *Spes quæ differtur affligit animam*. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4 hujus quæst.). Sed desperatio maximè in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim (II. Reg. ii, 26) quòd « periculosa est desperatio. » Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. xix, 10) quòd *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi*(1); et eadem ratio est in omnibus aliis.

CONCLUSIO. — Spes, cum arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quam maximè juvat ad operationem.

Respondeo dicendum quòd spes per se habet quòd adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus: primò quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio verò possibilis non retardat conatum; unde sequitur quòd homo intensè operetur propter spem. Secundò verò ex ratione sui effectus; spes enim, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3), causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 4), unde spes operationem adjuvat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quàm ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad *secundum* dicendum, quòd spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3, ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare; et ideo ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

(1) Vel sic paulò plenius: *Debet in spe qui arat, arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi.*

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est primò de timore, et secundò de audacia. Circa timorem considerata sunt quatuor : primò de ipso timore; secundò de objecto ejus; tertio de causa ipsius; quartò de effectu. Circa primum quærantur quatuor : 1º Utrum timor sit passio animæ. — 2º Utrum sit specialis passio. — 3º Utrum sit aliquis timor naturalis. — 4º De speciebus timoris.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR SIT PASSIO ANIMÆ.

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. iii, cap. 23), quòd « timor est virtus secundum systolen, » id est contractionem, « essentialis desiderativa (1). » Sed nulla virtus est passio, ut probatur (Ethic. lib. ii, cap. 5). Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsentis, sed de futuro, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 12). Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quòd non sit passio animæ.

Sed *contra* est quòd Augustinus (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7 et 9) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

CONCLUSIO. — Timor cum malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.

Respondeo dicendum quòd inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (quæst. xxii, art. 1), ad rationem passionis primò quidem pertinet quòd sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eò quòd passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundò magis propriè dicitur passio motus appetitivæ virtutis; et adhuc magis propriè motus appetitivæ virtutis habentis organum (2) corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissimè illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quòd timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim (3) cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. iii, cap. 23), et importat etiam habitudinem ad malum secundum quòd malum habet quodammodo victoriam super aliquem (4). Unde verissimè ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsentis malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

(1) Συστολή græcè idem quod latine dicitur contractio. Hæc autem pars quæ subjungitur, *essentialis desiderativa*, minus aptè respondet græcæ phrasi quæ significat solum τὸν ἐν τῷ θυμῷ ἐντελέθειαν, id est, ipsius esse appetitivam; quod aliud est ab essentiali, sit Nicolai.

(2) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712. Cod. Alcan. : *Et adhuc etiam magis dicitur propriè*, etc. Al. : *Secundò magis*

propriè dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum, etc., intermediis omissis. Edit. Patav. ann. 1698 : *Secundò propriè dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum, etc., aliis pariter omissis.*

(3) Ita cod. Alcan. et edit. Roman. Al., *etiam*.

(4) Ita codd. Alcan., Tarrac. aliique, et edit. Patav. Al., *super aliquod bonum.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus (1) nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsencia agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsencia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quòd apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II. — UTRUM TIMOR SIT SPECIALIS PASSIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 33, non procul à fin.), quòd « quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægrotudo, id est, tristitia, eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia. » Ex quo videtur quòd remoto timore, omnes aliæ passionες removen-
tur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. vi, cap. 2, circ. princ.), quòd « ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio. » Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quàm fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipuè in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. ii, cap. 5), quòd « timor est tristitia quædam; » et Damascenus dicit (Orth. fid. lib. iii, cap. 23), quòd « timor est virtus desiderativa. » Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (quæst. xxx et xxxv, art. 1). Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed *contra* est quòd timor dividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum (Orth. fid. lib. ii, cap. 15).

CONCLUSIO. — Cum timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem à cæteris distinctam et separatam.

Respondeo dicendum quòd passionες animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci; ita objectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes passionες animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removen-
tur aliæ passionες animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnis fuga appetitùs est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad *tertium* dicendum, quòd timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolutè, sed cum quadam difficultate vel ardui-

tate (1), ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1), ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit (ibid.), quòd « timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Similiter et desiderium attribuitur à Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur à desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, art. 2, et quæst. xxix, art. 2, et quæst. xxxvi, art. 2).

ARTICULUS III. — UTRUM SIT ALIQUIS TIMOR NATURALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. III, cap. 23, in princ.), quòd « est quidam timor naturalis, nolente animà dividi à corpore. »

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 2. lect. 9). Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (quæst. xl, art. 4 ad 1). Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur (Rom. iv, 18) de Abraham, quòd *contra spem naturæ in spem gratiæ credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed *contra*, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

CONCLUSIO. — Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquo modo lædens, et corrumpens naturæ bonum: et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato vel desiderato.

Respondeo dicendum quòd aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quòd totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (quæst. x, art. 1, et quæst. xvii, art. 9 ad 2), motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitûs animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur à timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), timor de malo corruptivo; quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis: et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitûs; et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (quæst. xxx, art. 3, et quæst. xxxi, art. 7), amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per naturale et non naturale. Sed secundum primam acceptionem naturalis, sciendum est quòd quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; alia verò naturales dici non possunt; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad

(1) Supple *conjunctum* quasi dicat, *malum arduum ac difficile ad vincendum*.

appetitum naturalem; et ideo est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (quæst. xxxi, art. 4, et quæst. xxxv, art. 1), quòd apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quòd desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES TIMORIS.

De his etiam 2 2, quæst. XIX, art. 4 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. 1, art. 3 corp. fin. et dist. 54, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 6, et De verit. quæst. XXVI, art. 4 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 15) assignet sex species timoris, scilicet « segnitiam, erubescenciam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam. » Ut enim Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), « timor est de malo contristativo. » Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 8). Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur. Sed timor est de malo quòd excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Non ergo segnitias, et erubescencia, et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 20). Ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2 à princ.). Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo admiratio non est species timoris.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (loc. sup. cit.).

CONCLUSIO. — Sex sunt timoris species à sacris doctoribus expositæ: segnitias, erubescencia, verecundia, admiratio, stupor et agoniam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), timor est de futuro malo quòd excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri: primò quidem labor gravans naturam; et sic causatur segnitias, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundò turpitudine lædendæ opinionem; et sic si turpitudine timeatur in actu committendo, est erubescencia; si autem sit de turpi jam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primò quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet

considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit; et sic est admiratio (1). Secundò ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostrâ reputatione; et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisationis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur agonia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt (quæst. xxxv, art. 8), non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quòd illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio, secundum quòd jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc segnities, erubescencia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad *quantum* dicendum, quòd non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quòd sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectûs, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad *quintum* dicendum, quòd admirans refugit in præsentì dare iudicium de eo quod miratur timens defectum; sed in futurum inquit. Stupens autem timet et in præsentì iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi; sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quærentur sex: 1° Utrum bonum sit objectum timoris vel malum. — 2° Utrum malum naturæ sit objectum timoris. — 3° Utrum timor sit de malo culpæ. — 4° Utrum ipse timor timeri possit. — 5° Utrum repentina magis timeantur. — 6° Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I. — UTRUM OBJECTUM TIMORIS SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et quæst. XLII, art. 2 et 3 corp. et quæst. XLIII, art. 4 corp. et 2 2, quæst. XIX, art. 2 corp. fin. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.), quòd « nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

(1) Neque his obstat, ait Sylvius, quòd admiratio propriè dicta sit de aliquo novo et insolito, ut dicitur (part. III, quæst. XV, art. 8), sive illud sit bonum sive malum; quia hic non agitur ge-

neraliter de admiratione, sicut in part. 3, sed de ea quæ est species timoris; quòd autem non quælibet admiratio sit species timoris, hinc ad 4. exprimit S. Doctor.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5) quòd « potestas, et super alium esse, est terribilis » (1). Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud (Psal. xxxiii, 10) : *Time Deum, omnes sancti ejus*. Ergo etiam timor est de bono.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 12) quòd « timor est de malo futuro. »

CONCLUSIO. — Cùm timor fugam quamdam importet, necessarium est ut propriè et per se malum respiciat ut objectum, bonum verò non nisi per accidens.

Respondeo dicendum quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 2). Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cùm timor fugam quamdam importet, primò et per se respicit malum sicut proprium objectum. Potest autem respicere etiam bonum secundum quòd habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum : ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cùm fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus (loc. cit. in arg. 1), quòd « nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum. » Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum suâ virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato (2). Et ideo sicut spes, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci; ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod suâ virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere poenam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maximè quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur super alium esse, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur (3) ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM MALUM NATURÆ SIT OBJECTUM TIMORIS.

De his etiam infra, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 5, post med.), quòd « timor consiliativos facit (4). » Non autem consiliamur de his quæ à natura eveniunt, ut dicitur (Eth. lib. III, cap. 3). Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminet, ut mors et alia huiusmodi. Si igitur de huiusmodi malis esset timor, oporteret quòd homo semper esset in timore.

(1) Ita passim codd. et editi. Nicolai, *esse ipsum est terribile*. Aristoteles juxta versionem Trapezuntii : *In potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre*.

(2) Non tanquam in subjecto quod patiat illud nocumentum, sed in objecto in quod cadat;

puta si auferendo illud bonum ei noceat qui valdè amat illud, ut vitam, divitias et similia.

(3) Al., *timet*.

(4) Ex græco βουλευτάκους, id est, ad consilium capiendum proclivos, ut à malis quæ timent liberentur.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex natura. Ergo quòd timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est à natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 6, à med.), quòd « inter omnia terribilissimum est mors, » quæ est malum naturæ.

CONCLUSIO. — Malum naturæ non est timoris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur ut propinquum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, in princ.), « timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi. » Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor. Sed considerandum est quòd malum naturæ quandoque est à causa naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando verò malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur à persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (loc. sup. cit.), illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quòd autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere: uno quidem modo, ex hoc quòd est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, circ. princ.), « quæ valde longè sunt, non timentur; sciunt enim omnes quòd morientur; sed quia non propè est, nihil curant. » Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd illi « qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere. » Sed ad hoc quòd aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si verò malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum naturæ quandoque non provenit à natura, ut dictum est (in corp.), secundum tamen quòd à natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitiatione ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd mors et alii defectus naturæ proveniunt à natura universali; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum (1).

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR SIT DE MALO CULPÆ.

De his etiam 2 2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super canon. Joan. (tract. 9, circ. med.), quòd « timore casto timet homo separationem à Deo. » Sed nihil separat

(1) Sive prævideantur imminere; si de proximo saltem.

nos à Deo nisi culpa, secundum illud (Isai. LIX, 2) : *Peccata vestra auferunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit (De Tusculanis Quæstionibus, lib. IV, aliq. à princ.), « quod de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur. » Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum (Eth. lib. IX, cap. 4, parum ante med.), et Apostolus dicit (Galat. V, 10) : *Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. I, art. 4). Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5), quod « non omnia mala timentur; putà si aliquis erit injustus, aut tardus. »

CONCLUSIO. — Cum culpæ malum humanæ subiaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XI, art. 1, et quæst. XII, art. 2), sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci; ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo propriè non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa; putà cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed propriè loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem (1) quam culpam secundum propriam rationem, id est, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod separatio à Deo est quædam poena consequens peccatum; et omnis poena aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad *secundum* dicendum, quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo præsentis, timor de malo futuro; in alio verò, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolutè, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno, timor verò, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad *tertium* dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati: et ideo semper malum quod timetur est à causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et à causa intrinseca, et à causa extrinseca.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. XII, art. 4 ad 2 et 3), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de tur-

(1) Vel aliam quamcumque gravem tentationem cui resistere non sufficiat, sed succumbat.

pitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est à causa ex trinseca.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR IPSE TIMERI POSSIT.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconueniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed *contra* est quòd homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

CONCLUSIO. — Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), illud solùm habet rationem terribilis quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam (1) imminētis mali; et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33).

Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quòd timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (2) aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminētis, non sequitur quòd idem fugiat seipsum, vel quòd sit idem fuga sui ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsentī potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V. — UTRUM REPENTINÀ MAGIS TIMEANTUR.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 5 ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti. » Constat autem quòd illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minùs terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minùs considerari possunt. Sed tantò aliqua magis timentur, quantò magis considerantur; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, in fin.), quòd « aliqui videntur fortes propter igno-

(1) Sive imaginationem veram scilicet ac realem, non fictitiā et inanem, vel vana mala somniantem.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Al., *quin in uno timore*; et infra. *custodiat se non timere tunc illa timore.*

rantiam; qui si cognoverint quòd aliud sit quàm suspicantur, fugiunt. » Ergo repentina minùs timentur.

Sed *contra* est quòd Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 6 à med.): « Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur, adversantia, dum præcavet securitati. »

CONCLUSIO. — Insolita et repentina mala, cùm majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quòd aliquid sit insolitum et repentinum. Primò quidem facit ad hoc quòd malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quantò magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per (1) diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium (De Tuscul. Quæst. lib. III, aliquant. à med.); ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improvise malum occurrit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quàm prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improvise advenit; et propter hoc Philosophus dicit quòd tales magis timentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cùm aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et è contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quòd magnitudo alicujus mali lateat, putà cùm hostes se insidiosè occultant; et tunc verum est quòd malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI. — UTRUM EA CONTRA QUÆ NON EST REMEDIUM, MAGIS TIMEANTUR.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quòd remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maximè timetur, ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. princ.). Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

(1) Ita codd. Alua et Camer. cum Nicolai. Al., *propter*.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 6, parum ante med.), quòd « non est magis bonum quod est diuturnius, eò quòd est unius diei; neque quod est perpetuum, eò quòd non est perpetuum (1). » Ergo eadem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd « omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit; aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia. »

CONCLUSIO. — Mala quæ non vitari, vel non ita facilè possunt, magis timenda etiam sunt.

Respondeo dicendum quòd objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quæst. XVIII, art. 3). Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuò pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maximè redduntur timenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd remedium mali est duplex: unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licèt mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de propè, non timetur, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa timoris; et circa hoc quærentur duo: 1º Utrum causa timoris sit amor. — 2º Utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT AMOR.

De his etiam infra, art. 2 corp., et 2 2, quæst. XIX, art. 9 ad 5, et Psal. XXVIII.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed « timor introducit amorem charitatis, » ut Augustinus dicit super 1 Canonicam Joan. (tract. 9, ante med.). Ergo timor est causa amoris, et non è converso.

(1) Sive inversis verbis ac transpositis: *Ne perpetuum quidem bonum id eò magis erit bonum; sed neque magis quod diuturnius est*

eò quòd unius diei (supple bonum est) ut in veteri versione.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « illi maximè timentur à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala. » Sed propter hoc quòd ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quàm ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quàm ab amore.

3. Præterea, supra dictum est (quæst. XLII, art. 3), quòd ea quæ sunt nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore maximè proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 33, in princ.) : « Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum. » Omnis ergo timor causatur ex hoc quòd aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

CONCLUSIO. — Cùm nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.

Respondeo dicendum quòd objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens, conveniens, conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum, propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquis amat aliquod bonum, sequitur quòd privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quòd timeat ipsum tanquam malum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), timor per se et primò respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore: secundariò verò respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille à quo expectamus mala, primò quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, à principio amabatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM CAUSA TIMORIS SIT DEFECTUS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus non sit causa ti-

(1) Per defectum intelligitur, tum ambecillitas ad resistendum malo imminenti, tum caren-

moris. Illi enim qui potentiam habent, maximè timentur. Sed defectus contrariatur potentiæ. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maximè sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.). Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem (1) decertant, ut dicitur (Rhetor. lib. II, ibid.). Ergo defectus non est causa timoris.

Sed *contra*, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur (Rhet. lib. II, ibid., à med.). Ergo ex defectu horum timor causatur.

CONCLUSIO. — Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit: efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quòd non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quàm defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus (2), si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur. Quantum verò ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quòd ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quòd aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quòd aliquis velit nocumentum inferre, putà propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad *tertium* dicendum, quòd decertantes timent, non propter potentiam, quâ decertare possunt, sed propter defectum potentiæ: ex quo contingit quòd se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV

DE EFFECTIBUS TIMORIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus timoris, et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrùm timor faciat contractionem. — 2° Utrùm faciat consiliativos. — 3° Utrùm faciat tremorem. — 4° Utrùm impediat operationem.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR FACIAT CONTRACTIONEM.

De his etiam supra, quæst. XXV, art. 4 corp. et quæst. XLV, art. 4 ad 4 et 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non faciat contractio-

tionem quibus opus sit ad malum illud repellendum.

(1) Edit. Nicolai habet, *pro eisdem*.

(2) Putà, stupor et insensibilitas quæ iam omnem planè defectum exsuperans, quia omnem humanum sensum aufert.

(3) Scilicet quod aliqui maximè propter illorum potentiam vel facultatem quam ad nocendum habent, timeantur, ut rectè explicat Philosophus.

nem. Contractione enim factâ, calor et spiritus ad interiora revocantur. Sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor (1) ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis; cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quòd homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus. Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni. Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 4). Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius (De Tuscul. quæst. lib. iv, aliquant. à princ.), et Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. ult. circa princ.). Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario. Non ergo contractio est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. iii, cap. 23), quòd « timor est virtus secundum systolem, » id est secundum contractionem.

CONCLUSIO. — Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit; ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 5), in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ; sicut autem materiale transmutatio corporalis; quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animale motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminētis, quod difficilè repelli potest, ut supra dictum est (quæst. xli, art. 2). Quòd autem aliquid difficilè possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (quæst. xliii, art. 2). Virtus autem quantò est debilior, tantò ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu (2); sicut etiam videmus in morientibus quòd natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus quòd quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animale, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, problem. 3), licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora; et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quòd irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur à superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis; et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis à corde refugiant. Et propter hoc timentes non promptè invadunt, sed magis refugiant.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturale est cuilibet dolenti, sive homini.

(1) Seu *magnanimum efficitur*, vel altum quiddam et excelsum concipit de seipso ex quo reddatur audacius ad id aggrediendum quod se offert; non dissimili significatione ac dicitur

magnificari quod extollitur; quamvis ad laudem illud potius pertineat.

(2) Id est in vi appetitiva quæ proinde fit languidior in appetendo illo ad quod naturaliter inclinatur.

sive animali, quòd utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quòd infert dolorem. Unde videmus quòd animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus : et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interiùs, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 9), quòd, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quòd emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum à corde ad inferiora, ut dictum est (ad arg. præc.), et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os; et propter hoc timor tacentes facit; et inde est etiam quòd *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in lib. De problemat. (loc. cit., probl. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitùs, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est quòd « timentes mortem pallescent, » ut dicitur (Eth. lib. vi, cap. 9, parum à princ.). Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali; et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animale, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris; unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II. — UTRUM TIMOR FACIAT CONSILIATIVOS(1).

De his etiam 2 2, quæst. XLVII, art. 9 ad 3, et quæst. LIV, art. 5 ad 4, et quæst. XXIX, art. 7 corp. et Psal. XXII fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est « excutiens cogitata, et mentem à suo loco removel, » ut Tullius dicit (De Tusculanis Quæstionibus, lib. iv, aliquant. à princ.). Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis; ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quàm spes.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.) quòd « timor consiliativos facit. »

CONCLUSIO. — Quamvis nec timor, nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat; consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddat homines, ut pro magnis periculis consilientur.

Respondeo dicendum quòd aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo à voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 3), « consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus. » Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam

(1) Philosophus docet quòd timor facit consiliativos, seu consilii avidos, sollicitos scilicet ad quærendum consilium. Sed alio modo dicitur

quoque consiliativus qui facultatem habet bene consiliandi.

magnitudinem, tum ex eo quòd apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de propè existentia, sicut jam dictum est (quæst. XLII, art. 2). Unde homines maximè in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quàm sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur ea quæ amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd quanto aliqua passio est fortior, tantò magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quòd consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam spes facit consiliativos; quia, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, ante med.), « nullus consiliatur de his de quibus desperat, » sicut nec de impossibilibus, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3). Timor tamen facit magis consiliativos quàm spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quàm spes; in difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR FACIAT TREMOREM.

De his etiam supra, art. 4 ad 2 fin et Psal. XVII, corp. 7.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cujus signum est, quòd timentes sitiunt, et præcipuè in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem: et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad inferiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremat, videtur similiter quòd in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De Tusc. quæst. lib. IV, aliquant. à princ.), quòd « timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus. »

CONCLUSIO. — Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilita-

tem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interiùs, et maximè versùs inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel huiusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. De problem. (sect. 27, probl. 2).

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia in timore calor deserit cor, à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maximè tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibulà propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt; vel etiam quia huiusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundùm illud (Isa. xxxv, 3): *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate*.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR IMPEDIAT OPERATIONEM.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor impediat operationem. Operatio enim maximè impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2 huius quæst. ad 2). Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, faciliùs in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnitias est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Philip. II, 2): *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*; quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

CONCLUSIO. — Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur: sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentius consiliari et operari facit: secus autem si sit immoderatus.

Respondeo dicendum quòd operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut à primo movente, sed à membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, in quantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si verò timor tantum increseat quòd rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui cadunt de trabe in alto posita,

patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis timens refugit id quod timet; et ideo cùm pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA (2).

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrum audacia sit contraria timori. — 2° Quomodo audacia se habeat ad spem. — 3° De causa audaciæ. — 4° De effectu ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM AUDACIA SIT CONTRARIA TIMORI.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et infra, præsent. quæst. art. 5 corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 5, et quæst. CXXIX, art. 6 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 31, à med., et qu. 34), quòd « audacia vitium est. » Vitium autem virtuti contrariatur. Cùm ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quòd timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus (Confess. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « timor securitati præcavet. » Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « audacia est timori contraria. »

CONCLUSIO. — Cùm timor malum futurum fugiat, audacia verò aggreditur periculum, manifestè invicem contrariantur.

Respondeo dicendum quòd de ratione contrariorum est quòd maximè à se distent, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13). Illud autem quod maximè distat à timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifestè timori contrariatur audacia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt: uno modo, secundum quòd important absolutè motum appetitûs sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum, et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundum quòd simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad *secundum* dicendum, quòd uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic

(1) Ut dici solet; *imaginatio facit casum*, quia is qui imaginatur casum tanquam difficultè evitabilem, facillimè cadit, idque ideo, quia vis imaginativa quæ facultatem motricem debet dirigere, perturbatur sic ut officio suo rectè fungi non possit.

(2) Audacia interdum sumitur pro vitio op-

posito fortitudini; interdum verò significat motum appetitûs sensitivi, quo animus erigitur adversus aliquod malum terribile imminens. De audacia juxta primam acceptionem agit B. Thomas (2 2, quæst. CXXVII); de illa verò juxta posteriorem significationem sermo est in præsentii.

dictum est supra (quæst. xxiii, art. 2, et quæst. xl, art. 4), quòd passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem : unam secundum oppositionem boni et mali, et sicut timor contrariatur spei ; aliam secundum oppositionem accessus, et recessus ; et sic timori contrariatur audacia, spei verò desperatio.

Ad *tertium* dicendum, quòd securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem ; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium ; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II. — UTRUM AUDACIA CONSEQUATUR SPEM.

De his etiam supra, quæst. xxv, art. 5 corp. et infra, præsent. quæst. art. 5 corp. et 22, quæst. cxxv, art. 2 ad 5, et quæst. cxxix, art. 7 corp., et De verit. quæst. xxv, art. 5 ad 2, et Ethic. lib. iii, lect. 4, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 7, circa med.). Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (quæst. xl, art. 1). Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei. Sed timor non sequitur desperationem ; quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. ii, cap. 5, à med.). Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. iii, cap. 8, post med.), quòd « illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces. » Videtur ergo quòd audacia consequitur spem.

CONCLUSIO. — Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminens prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam pluries dictum est (et præcipuè quæst. xxii, art. 2), omnes huiusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiae reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens ; per se quidem est prosecutio boni, fuga verò mali ; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se ; et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones : nam prosecutio boni pertinet ad spem, fuga mali ad timorem, prosecutio mali terribilis pertinet ad audaciam, fuga verò boni pertinet ad desperationem. Unde sequitur quòd audacia consequitur ad spem ; ex hoc enim quòd aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem verò sequitur desperatio ; ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi bonum simpliciter sit prius quàm

(1) Malum quod est objectum audaciæ habet ordinem ad bonum quod est objectum spei.

malum, tamen fuga per prius debetur malo quàm bono; sicut insecutio per prius debetur bono quàm malo. Et ideo sicut spes est prior quàm audacia, ita timor est prior quàm desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad *tertium* dicendum, quòd audacia, licèt sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundùm æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum verò adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directè, quod refugit; malum verò adjunctum respicit timor. Unde propriè loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus; sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICULUS III. — UTRUM DEFECTUS ALIQUIS SIT CAUSA AUDACIÆ.

De his etiam supra, quæst. XX, art. 2 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 4), quòd « amatores vini sunt fortes et audaces. » Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis (1). Ergo audacia causatur ex defectu (2).

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « inexperti periculorum sunt audaces. » Sed inexperientia defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, « injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestię, cùm percutiuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 8, circa med.). Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, à med.), quòd « causa audaciæ est cùm in phantasia spes fuerit salutarium ut propè existentium; timendarum autem aut non entium, aut longè entium. » Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

CONCLUSIO. — Cùm nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo, per se audaciam causare, sed fortè per accidens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia verò timor, et spes, et etiam audacia, cùm sint passionες quædam, consistunt in motu appetitūs, et in quadam transmutatione corporali; dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motūs; alio verò modo ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motūs qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos æstimare quòd possibile sit adipisci victoriam vel secundùm propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium; et præcipuè si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit (3) (Rhet. lib. II, cap. 5, sub

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi omittunt, *ebrietatis*.

(2) Ita communius. Cod. Alcan., *ex aliquo defectu*. Edit. Rom., *ex ebrietatis defectu*.

(3) Sive inversis verbis, *illi quibus divina bene habent*, ut videre est cap. 5, quasi sit sensus quòd sint audaciores qui sibi propitios habent deos experti sunt. Sed nunc ex alio sequitur,

fin.). Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maximè pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte verò transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. III, cap. 4, circa fin.), quòd « illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida, » quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. De probl. (sect. 27, probl. 4) dicit quòd « habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem: » et ibidem dicit quòd « vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini. » Unde et supra dictum est (quæst. XL, art. 6) quòd ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 5, in fin.), « injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quòd Deus injustum passis auxilium ferat. » Et sic patet quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

ARTICULUS IV. — UTRUM AUDACES SINT PROMPTIORES IN PRINCIPIO QUAM IN FINE IN IPSIS PERICULIS.

De his etiam quæst. XLIV, art. 5, et quæst. XLV, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd audaces non sint promptiores in principio quàm in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. De problematibus (sect. 27, probl. 3, in fin.). Ergo non sunt promptiores in principio quàm in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus (Rhetor. lib. II, cap. 5, in fin.), quòd « ira est ausivum. » Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et perculiuntur, videtur quòd magis audaces reddantur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eth. lib. III, cap. 7, post med.), quòd « au-

daces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt. »

CONCLUSIO. — Audaces promptiores sunt in periculis in principio quàm in fine; fortes verò cum ex deliberationis iudicio pericula aggrediuntur, è contra se habent.

Respondeo dicendum quòd audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ (1) virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quòd secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quàm aestimaverunt; et ideo deficiunt. Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione (2) debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam aestimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.).

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora (3).

Ad secundum dicendum, quòd objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quòd excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quantò majus est periculum, tantò major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quòd ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicitur (quæst. seq. art. 1), et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quòd si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ira: et primò de ira secundum se; secundò de causa activa iræ et remedio ejus; tertio de effectu ejus. Circa primum quærentur octo: 1° Utrum ira sit passio specialis. — 2° Utrum objectum iræ sit bonum an malum. — 3° Utrum ira sit in concupiscibili. — 4° Utrum ira sit cum ratione. — 5° Utrum ira sit naturalior quàm concupiscentia. — 6° Utrum ira sit gravior quàm odium. — 7° Utrum ira solùm sit ad illos ad quos est justitia. — 8° De speciebus iræ.

ARTICULUS I. — UTRUM IRA SIT SPECIALIS PASSIO.

De his etiam 2 2, quæst. CLVIII, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 5, quæst. II, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit passio specialis.

(1) Ita codd. Acan., Tarrac., alique cum editis passim. Al., *appetitivæ*.

(2) Ita codd. et Nicolai. Al., *non passi, sed cum deliberatione*, etc.

(3) Hinc in timentibus timor tremorem causat.

Ab ira enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentiae non est una tantum passio, sed multae. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 3). Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitia, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum (Rhet. lib. ii, cap. 2). Ergo ira non est passio specialis.

Sed *contra* est quod Damascenus (Orth. fid. lib. ii, cap. 16) ponit iram « specialem passionem; » et similiter Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. iv, aliquant. à princ.).

CONCLUSIO. — Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus: est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 3). Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ; ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 1 et 4). Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1): sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7 et 9). Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 2). Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. ii, cap. 2 circa princ.), « iratus habet spem puniendi; » appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit (lib. De anima).

Ad *primum* ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiae, et inter alios ejus motus (1) iste est manifestior.

Ad *secundum* dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet à spe, quæ est boni, et à tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad *tertium* dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem

(1) Scilicet *motus iræ*; quasi plenius construatur: *Inter alios motus ejus* (puta partis irascibilis) *manifestior est iste*; quippe qui per

externa signa et cum quodam impetu se ostendat.

sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

ARTICULUS II. — UTRUM OBJECTUM IRÆ SIT BONUM VEL MALUM.

De his etiam infra, art. 5 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 21, quod « ira est quasi armigera concupiscentiæ, » inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est in ferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est (quæst. xxix, art. 1). Ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6, à med.), quod « ira operatur cum tristitia. » Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. ii, cap. 6, à med.) quod « ira quærit seu appetit vindictam. » Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad iustitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. ii, cap. 2, à princ.). Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

CONCLUSIO. — Cum iræ motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat; ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.

Respondeo dicendum quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum; et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia huiusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifestè patet in amore et odio. Amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem: quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta; amor verò et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum: sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectorum quæ respicit amor est bonum; vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque verò eorum quæ respicit odium, habet rationem mali; vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem

nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM IRA SIT IN CONCUPISCIBILI.

De his etiam 22, quæst. CXLIII, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. I et II corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. IV, aliquant. à princ.), quòd « ira est libido quædam. » Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea; Augustinus dicit in Regula, quòd « ira crescit in odium : » et Tullius dicit in eodem lib. (aliquant. à princ.), quòd « odium est ira inveterata. » Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) et Gregorius Nysseus (Nemesius, lib. De nat. hom. cap. 21) dicunt quòd « ira componitur ex tristitia et desiderio. » Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed *contra*, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

CONCLUSIO. — Ira cùm respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur (quæ ardua et difficilia sunt), in vi irascibilis est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolute.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1), passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quòd objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem (art. præc.) quòd ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit. Non enim insurgit motus iræ nisi aliquâ magnitudine circa utrumque existente : « quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, » ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, parum à princ.). Unde manifestum est quòd ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habitâ discretionem ardui vel non ardui; et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira dicitur crescere in odium, non quòd eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (quæst. XXV, art. 1) quòd passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA SIT CUM RATIONE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit cum ratione. Ira enim, cùm sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

(1) Nimirum ex tristitia quæ versatur circa malum, et ex passione spei vel desiderii quæ

versatur circa bonum; non componitur sicut ex partibus, sed sicut ex causis.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6, in princ.), quod « ira consequitur rationem aliquammodo. »

CONCLUSIO. — Ira cum sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocu-mento illato collationem importet, non sine ratione est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), ira est appetitus vindictæ. Hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde (Ethic. lib. vii) dicit Philosophus (loc. cit.), quod « syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim (1). » Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter: uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur appetitus rationalis; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus (lib. De problematibus, sect. 28, probl. 3) quod « ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione (2), sed ut manifestante injuriam; » appetitus enim sensitivus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (quæst. xl, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur (Ethic. lib. vii, cap. 6, circa princ.), « ira audit aliquid rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfectè audit, » quia non observat regulam rationis in respondendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit (lib. De problematibus, sect. 3, probl. 2 et 26) quod « illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum. »

ARTICULUS V. — UTRUM IRA SIT NATURALIOR QUAM CONCUPISCENTIA.

De his etiam 22, quæst. clvi, art. 4 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quàm concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum naturà. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. ii, cap. 3). Ergo ira non est naturalior quàm concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed « ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, » ut dicitur (Ethic. lib. vii, cap. 6, à princ.). Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ; concupiscentia autem maximè est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereo-

(1) Ita editi passim cum Nicolai; quidam tantum pro, *taliter*, habent, *totaliter*. Cod. Alcan. alique, et Theologi: *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare confestim irascitur*.

(2) Tradit tamen S. Doctor iram moderatam

secundum rationem subijci imperio rationis ac proinde quod hic dicitur ita intelligendum est quod ira non semper, sive non universaliter sit cum ratione præcipiente, sed sit semper cum ratione denuntiante, vel ex ejus virtute.

rum; hæc autem sunt magis naturalia homini quàm vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, loc. cit.), quòd « ira est naturalior quàm concupiscentia. »

CONCLUSIO. — Cùm ira sit cum ratione magis quàm concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, id est secundum propriam complexionem ejus qui irascitur; sed secundum naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti concupiscentia naturalior est quàm ira.

Respondeo dicendum quòd naturale dicitur illud quod causatur à natura, ut patet (Physic. lib. ii, text. 4). Unde utrùm aliqua passio sit magis vel minùs naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (quæst. xxxvi, art. 2), dupliciter accipi potest: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maximè ciborum et venereorum, naturalior est quàm ira, inquantum ista sunt magis naturalia quàm vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quàm ira; quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quàm concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quàm concupiscentia. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 5) quòd « humanius est punire, » quod pertinet ad iram, « quàm mansuetum esse; » unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si verò consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quàm concupiscentia; quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quàm concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quòd habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citiùs movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quòd irascatur, quàm ei qui est dispositus ad concupiscendum, quòd concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6, ante med.), quòd « ira magis traducitur à parentibus in filios quàm concupiscentia. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia verò animalia, secundum quòd recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte verò rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quòd ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram,

inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc. ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quòd ira est cum ratione, sequitur quòd secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI. — UTRUM IRA SIT GRAVIOR QUAM ODIUM.

De his etiam 22, quæst. CLIX, art. 4, et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravior quàm odium. Dicitur enim (Prov. xxvii, 4), quòd *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quàm odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quàm simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quòd ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quòd cognoscat illud, et de illo doleat; ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.). Ergo ira est gravior quàm odium.

3. Præterea, quânto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tantò videtur esse stabilior; sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quàm odium.

Sed *contra* est quòd Augustinus in Regula odium comparat trabi, iram verò festucae (1).

CONCLUSIO. — Cùm odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ verò sub ratione boni; odium multò deterius et gravius est quàm ira.

Respondeo dicendum quòd species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto: nam sicut odians appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione. Nam odians appetit malum inimici inquantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), quòd odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quòd appetere malum sub ratione justitiae, minus habet de ratione mali, quàm velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justitiae, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quòd non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quòd odium est multò deterius et gravius quàm ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quântum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quàm odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nullà mensurâ mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, à med.), sicut avarus divitias. Unde dicitur (Eccli. xii, 16): *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur san-*

(1) En textus ex ejus epist. 409 in qua talis Regula continetur: *lites aut nullas habeatis,*

aut quàm celerrimè finiatis, ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca.

guine. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justī vindicativī; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.), quod « iratus, si fiant multa, miserebitur; odians autem pro nullo (1). » Quantum verò ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quàm odium, quia motus iræ est impetuosior propter cholerae inflammationem; unde statim subditur (Prov. XXVII, 4): *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justī vindicativī. Vindicta autem fit per illationem poenæ. Est autem de ratione poenæ quòd sit contraria voluntati, et quòd sit afflictiva, et quòd pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quòd cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odians de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quòd id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contrastant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, circa fin.).

Ad tertium dicendum, quòd id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quàm ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit: et ideo sicut passio citius transit quàm dispositio vel habitus, ita ira citius transit quàm odium, quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, non remotè à fin.), quòd « odium est magis insanabile quàm ira. »

ARTICULUS VII. — UTRUM IRA SIT AD ILLOS SOLUM AD QUOS EST JUSTITIA.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irracionales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, putà cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 6 et ult.). Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum; unde dicitur (Psal. IV, 5): *Irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, putà cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singulare, ut dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, sub fin.). Ergo ira non propriè est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest à Philosopho (Rhet. lib. II, cap. 2, 3 et 4).

CONCLUSIO. — Cum inferre vindictam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ira appetit malum, inquantum habet rationem justī vindicativī; et ideo ad eos-

(1) Hoc est, si multa adhibeantur ad animum irati mitigandum, miserebitur; cum nihil alioqui fieri possit quo mitigetur animus illius qui odit.

dem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ ejus quam appetit iratus, manifestum est quòd ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quæ ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere. Uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem; et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irracionales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo ex ratione nuntiante læsionem; et sic, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, circ. fin.), nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maximè quæerunt irati in eis quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. V, circa fin. lib.), quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; propriè autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 4, sub fin.) assignat unam differentiam inter odium et iram, quòd odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus (1), sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quòd qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quòd aliquis nos læsit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SPECIES IRÆ.

De his etiam 2 2, quæst. CLVII, art. 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet fel, maniam et furem. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motus iræ fel vocatur; ira autem permanens dicitur mania; furor autem est ira observans tempus in vindictam. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius (De Tusculanis Quæstionibus, lib. IV, parum ante med.) dicit quòd « excandescencia græcè dicitur θυμὸς et est ira modò nascens, et modò desistens. » Θυμὸς; autem, secundum Damascenum (loco cit.), est idem quòd furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius (Moral. lib. XXI, cap. 4, circa med.) ponit tres gradus iræ, scilicet « iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo ex-

(1) Genus nimirum usurpando non stricto modo sive philosophico usu, sed significatione com-

muniore sive locutione grammatica prout etiam genus de specie intelligitur.

presso, » secundum illa tria quæ Dominus ponit (Matth. v, 22): *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo: Raca* (1), ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo: Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed *contra* est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (Nemes. lib. De nat. hom. cap. 21).

CONCLUSIO. — Tres sunt iræ species, fel, mania, et furor; quæ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.

Respondeo dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo ex facilitate (2) ipsius motus; et talem iram vocat fel, quia citò accenditur: alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: et hæc pertinet ad maniam, quæ à manendo dicitur. Tertiò ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ; et hæc pertinet ad furorem qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 5) quosdam irascentium vocat acutos, quia citò irascuntur; quosdam amaros, quia diu retinent iram; quosdam difficiles, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod ex candescencia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut θυμός; græcè, quod latinè *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ (3).

QUÆSTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA (4).

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus; et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. — 2° Utrum sola parvipsio vel despectio sit motivum iræ. — 3° De causa iræ ex parte irascentis. — 4° De causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS I. — UTRUM SEMPER MOTIVUM IRÆ SIT ALIQUID FACTUM CONTRA EUM QUI IRASCITUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest; dicitur enim (Job, xxxv, 6): *Si multiplicatæ fuerint iniquita-*

(4) Generaliter dixit S. Thomas (quæst. xlvi, art. 4) iram causari ex concursu multarum passionum; nunc autem particulariter disserit de proprio ejus motivo, scilicet de propria ipsius causa.

(2) Ita Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan. *facultate*.

(5) De his ut et de gradibus iræ qui Matth. v

exprimuntur videantur (2 2, quæst. clviii, art. 5).

(4) Vox Hebræa, aut potius Syra, ut censet Hieronymus, et interpretatur homo levis, aut inops et sordidus. Intellegitur autem qui *sine causa iratus dixerit raca*. Nam Christus apostolos vocat stultos, et Galatas insensatos (ed. Parm.)

tes tuæ, quid facies contra illum? Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud (Psal. cv, 40): *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 2, post med.), « homines irascuntur præcipuè contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maximè student; » sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis. Sed despiciere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, « ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, » ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quòd tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 4, prope fin.), quòd « ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus. »

CONCLUSIO. — Quum ira sit appetitus repellendi proprium malum: iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVI, art. 6), ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justì vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quòd motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit: primò quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundò inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd id in quo maximè studemus (1), reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad *quartum* dicendum, quòd tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

(1) Vel circa quod maximè occupamur. seu quod maximè assequendum optamus et assequi

conamur; aut etiam inesse nobis gloriamur. nec vulgariter quidem, sed eminenter.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLA PARVIPENSIO VEL DESPECTIO SIT MOTIVUM IRÆ.

De his etiam infra, art. 5 et 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quod « injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur. » Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerrantur, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 8, circa med.). Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2) ponit multas alias causas iræ, putā « oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum (1), impedimentum consequendæ propriæ voluntatis. » Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, loc. cit.) quod « ira est appetitus cum tristitia punitionis (2), propter apparentem parvipensionem non convenienter factam. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quærimus, et idcirco omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur.

Respondeo dicendum quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur (Rhet. lib. II, ibid.), scilicet despectus, epireasmus, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et contumeliatio; et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex: prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justī vindicativi; et ideo intantum quærit vindictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injustè factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, prope fin.), quod « si homines putaverint se ab eis qui læserunt (3), esse justè passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum. » Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione et ex electione. Tunc enim aliquis « maximè injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 8). Et ideo maximè irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multò minùs. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ: et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maximè irascimur. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, circa med.), quod « his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minùs irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse. » Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 2, parum à princ.). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo

(1) Non eam quæ judiciariâ auctoritate fit, cum fieri non presumatur ex odio, sed quæ privata tantum denuntiatio est.

(2) Vel transpositâ constructione, *appetitus punitionis cum tristitia.*

(3) Al., *eos qui læserunt,*

quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiat, quàm ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget; et ideo est per se causa irascendi.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infligimus. Similiter ex quadam parvipensione est quòd aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. — UTRUM EXCELLENTIA IRASCENTIS SIT CAUSA IRÆ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd excellentia alicujus non sit causa quòd facilius irascatur. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, circa med.), quòd « maximè aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt. » Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit primum ad iram defectus quàm excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quòd « tunc aliqui maximè irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quòd vel non insit eis, vel quòd sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant. » Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quòd aliquis irascatur quàm excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maximè faciunt homines jucundos et bonæ spei esse (1). Sed Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, à med.), quòd « in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur. » Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed *contra* est quod Philosophus in eodem libro dicit (cap. 9), quòd « homines propter excellentiam indignantur. »

CONCLUSIO. — Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, iræ causa est; si verò illius cui irascitur, attendatur dispositio, magis despectus quàm excellentia ejus causa esse videtur.

Respondeo dicendum quòd causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ; et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur; est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est (art. præc.). Constat autem quòd quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maximè irascuntur, si parvipendantur; putà si dives parvipendatur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quòd

(1) Activo sensu, id est, bene sperare; non passivo, id est *spem sui dare*; vel talem esse de quo sperari nunquam aliquid possit.

nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maximè sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes faciliùs læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, faciliùs irascuntur, quia faciliùs contristantur.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui despicitur in eo in quo manifestè multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur; et ex hac parte minùs irascitur: sed ex alia parte, inquantum indigniùs despicitur, habet majorem rationem vel irascendi, nisi fortè reputet se non invideri, vel subsannari (1) propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quòd faciunt hominem inconvenientiùs despici.

ARTICULUS IV. — UTRUM DEFECTUS ALICUJUS SIT CAUSA UT CONTRA EUM FACILIUS IRASCAMUR.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum faciliùs irascamur. Dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, parum à princ.), quòd « his qui confitentur et poenitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitemur; unde et canes non mordent eos qui resident. » Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minùs irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quàm mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quòd est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur (Psalm. LIV, 13): *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique*. Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum faciliùs irascamur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 2, à princ.), quòd « dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum. »

CONCLUSIO. — Defectus, et illius, contra quem irascimur, parvitas, quò magis despectionem auget, eò magis iræ procurativa est, et eandem diminuit, si despectionem imminuat.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam supra dictum est (art. 2 et 3 præc.), indigna despectio est maximè provocativa iræ. Defectus igitur vel parvitas ejus contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quantò aliquis est major, tantò indigniùs despicitur; ita quantò aliquis est minor, tantò indigniùs despicit. Et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis. Si verò parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui poenitent de injuriis factis, et confitentur se malè fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud (Proverb. XV, 1): *Responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despiciere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. Al., *rideri vel subsannari*; item, *videri vel sublimari*.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est causæ quare ad mortuos cessat ira : una, quia non possunt dolere et sentire, quod maximè quærunt irati in his quibus irascuntur ; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse ; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna ; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores (1).

QUÆSTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus iræ ; et circa hoc quæruntur quatuor :
 1° Utrùm ira causet delectationem. — 2° Utrùm maximè causet fervorem in corde. —
 3° Utrùm maximè impediat rationis usum. — 4° Utrùm causet taciturnitatem.

ARTICULUS I. — UTRUM IRA CAuset DELECTATIONEM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitia ; quia, ut dicitur (Ethic. lib. vii, cap. 6, parum à med.), « omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus. » Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 5, circa med.), quòd « punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens ; » ex quo potest accipi quòd delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus (2).

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cùm sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur (Rhet. lib. ii, cap. 3, circa med.). Ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed *contra* est quòd Philosophus in eodem libro (cap. 2, parum à princ.) inducit proverbium, quòd « ira multò dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit. »

CONCLUSIO. — Ira cùm sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ, delectatione afficit.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 14), delectationes, maximè sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam ; et ideo quantò per delectationem contra maiorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tantò delectatio magis percipitur ; sicut patet quòd quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (quæst. xlvii, art. 1), quòd motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tantò major quantò major fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam ; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter : uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (quæst. xlvii, art. 1) ; alio modo se-

(1) Quamvis B. Thomas in præsentis quæstionis titulo dixerit considerandum esse de causa effectiva iræ et de remediis ejus, nihil tamen de remediis tradit, quia, ut ait Medina, cùm omnes

causas iræ diligenter tractaverit, de ipsius remediis satis dixit.

(2) Ita cod. Alcan. et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus iræ* ; item, *effectus delectationis conjunctus*.

cundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad *secundum* dicendum, quod obiectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram (1).

ARTICULUS II. — UTRUM IRA MAXIMÉ CAUSET FERVOREM IN CORDE.

De his etiam De verit. quæst. **XXVI**, art. 4 corp. fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maximè effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (quæst. **XXXVII**, art. 2), pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est (quæst. **XXVII**, art. 4), principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectui, videtur quod ira non faciat maximè fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 3, post med.) quod « tempus quietat iram. » Ergo ira non propriè causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed « major ira superveniens facit iram mitescere, » ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, ibid.). Ergo ira non causat fervorem.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quod « ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens. »

CONCLUSIO. — Cum motus iræ sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. **XLIV**, art. 1), corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissimè tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehemèntia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. V, cap. 30, ante

(1) in ced. Alcan et edit. Rom. deest, *iram*.

med.) : « Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. x, cap. ult. circa fin.). Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideo ferventiùs cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, aliâ ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate; est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quòd cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et cholæræ. Et propter hoc Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 16), quòd « procedit ex evaporatione fellis et fellea nominatur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd omne illud cuius causa per tempus diminuitur, necesse est quòd tempore debilitetur. Manifestum est autem quòd memoria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ; et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primò sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quòd magis receditur à præsentì sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 5, non procul à princ.) quòd « si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiae oblivionem facere; » sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiae, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continuè multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quòd ira citò consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus citò extinguitur, consumptâ materiâ, ita etiam ira propter suam vehementiam citò deficit.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipuè si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III. — UTRUM IRA MAXIMÈ IMPEDIAT RATIONIS USUM.

De his etiam infra, art. 4 corp. et 2, quæst. XLII, art. 2 ad 5, et quæst. CLVII, art. 4 corp. et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non impediatur rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 6, circa princ.). Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quantò magis impeditur ratio, tantò diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, loc. cit.), quòd « iracundus non est insidiator, sed manifestus. » Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia « contraria juxta se posita magis elucescunt. » Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus (Rhet. lib. II, cap. 2, post med.), quòd

« magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur, » et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et iudicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit iudicium rationis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, parum à princ.), quòd « ira intelligentiæ lucem subtrahit, cùm mentem permovendo confundit. »

CONCLUSIO. — Ira cùm maximè circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maximè iudicium rationis impedit.

Respondeo dicendum quòd mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quòd perturbationes corporales etiam iudicium rationis impedian, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (art. præc.), quòd ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter cæteras passiones manifestius impedit iudicium rationis, secundùm illud (Psalm. xxx, 10) : *Conturbatus est in ira oculus meus*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd à ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira; sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum fit sibi quid facere debeat, sed quia manifestè operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim verò est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, à med.), quòd est « manifestus oditor et amator, et manifestè dicit et operatur. » Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollietiam, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. xlvi, art. 4), motus iræ à ratione incipit; et ideo secundùm idem appositio (1) contrarii ad contrarium adjuvat iudicium rationis, et auget iram. Cùm enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat maiorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem; et secundùm augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA MAXIMÈ CAUSET TACITURNITATEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat (Matth. v, 22), dicens : *Qui irascitur fratri..., et qui dixerit fratri suo : Raca..., et qui dixerit fratri suo : Fatue*. Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quòd custodiæ rationis deficit, contingit quòd homo

(1) Al., *oppositio*.

prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur (Proverb. xxv, 28) : *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maximè impedit iudicium rationis, ut dictum est (art. præc.). Ergo facit maximè profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea (Matth. xii, 34), dicitur : *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maximè perturbatur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Ergo maximè causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, circa med.), quòd « ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat. »

CONCLUSIO. — Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex iudicio, silentium inducit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua à loquendi usu omnino impediatur.

Respondeo dicendum quòd ira, sicut jam dictum est (art. præc. ad 1), et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregorius (Moral. lib. v, loc. sup. cit.) dicit : « Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit. » Ex parte verò impediendi rationis, quia, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst.), perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maximè usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), « lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi. » Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quòd omnino impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem à cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum. quòd perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quòd per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primò de principiis intrinsicis; secundò de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est (quæst. LXXVII), nunc restat de habitibus considerandum. Et primò quidem in generali; secundò verò de virtutibus et vitiis, et huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia. Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt : 1° quidem de ipsa substantia habituum; 2° de subjecto eorum; 3° de causa generationis augmenti et corruptionis ipsorum; 4° de distinctione ipsorum. — Circa primum quaruntur quatuor : 1° Utrum habitus sit qualitas. — 2° Utrum sit determinata species qualitatis. — 3° Utrum habitus importet ordinem ad actum. — 4° De necessitate habitus.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS SIT QUALITAS (1).

De his etiam Sent. I, dist. 5, quæst. v ad 5, et II, dist. 22, art. 1 et 2, quæst. I corp. et De verti. quæst. XX, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 73), quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet (lib. Præd. cap. *Habere*). Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur (Prædicam. cap. *De qualit.*). Sed «dispositio est ordo habentis partes,» ut dicitur (Metaph. lib. v, text. 24). Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Prædicam. loc. cit.), quod «habitus est qualitas de difficili mobilis.»

CONCLUSIO. — Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species, de difficili mobilis.

Respondeo dicendum quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum; à quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur: uno quidem modo secundum quod homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud. Circa primum considerandum est quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, et prius, et posterius, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum (2) et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quædam verò sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quædam verò sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit (Metaph. lib. v, text. 25), quod «habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti;» sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum habitus; de quo dicit Philosophus (Metaph. lib. v, ibid.), quod «inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius.» Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus (Metaph. lib. v, loc. sup. cit.) dicit quod «habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud;» ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

(1) Juxta peripateticos qualitas est unum ex decem prædicamentis et definiri potest cum D. Thoma accidens modificativum, seu dispositivum substantiæ in seipsa. Quatuor qualitatis species distinguunt: 1^o habitus et dispositio; 2^o potentia et impotentia; 3^o passio et patibilis

qualitas; 4^o forma et figura. Prima species qualitatis, scilicet habitus et dispositio, in hoc essentialiter consistit quod determinet subjectum ad bene, vel male habendum, conformiter ad suam naturam.

(2) Al.; *objectum*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de *habere* communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de habitu secundum quòd intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur ; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes ; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit ; scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem ; in quo, ut Simplicius dicit (in comment. Prædicamentorum, in cap. *De qual.*) comprehendit omnes dispositiones ; corporales quidem in eo quòd dicit secundum locum ; et hoc pertinet ad prædicamentum sitûs, qui est ordo partium in loco ; quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfectæ, sicut scientia et virtus inchoata ; quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia et virtus completæ.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS SIT DETERMINATA SPECIES QUALITATIS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non sit determinata species qualitatis ; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus, secundum quòd est qualitas, dicitur « dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum. » Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem ; nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficilè mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis ; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis ; sed « oportet differentiam per se advenire generi, » ut Philosophus dicit (Metaph. lib. VII, text. 42 et seq.). Ergo, cum habitus dicatur esse « qualitas difficilè mobilis, » videtur quòd non sit determinata species qualitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (in Prædicamentis, cap. *De qual.*) quòd « una species qualitatis est habitus et dispositio. »

CONCLUSIO. — Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta, quibus homines in ordine ad naturam operantur.

Respondeo dicendum quòd Philosophus (in Prædicamentis, cap. *De qual.*), ponit inter quatuor species qualitatis primam dispositionem et habitum. Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius (Commentar. Prædicament., ibidem), dicens quòd qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper ; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum facilè et difficilè amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quòd aliquid est in potentia ; et sic est secunda species qualitatis : quædam verò, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in

(1) In hoc articulo S. Doctor quatuor species qualitatis, quas art. præced. retulimus, distinguit

et in prima specie habitum et dispositivum constituit.

profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum verò superficiem est quarta species qualitatis, sicut figura et forma, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconueniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed aduentitiæ, et multæ dispositiones non aduentitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et huiusmodi; et propter hoc non conuenit ordini specierum: semper enim quod naturale est, prius est. Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. iv, cap. 3, in med.), «quem mensura præfigit;» unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. v, text. 19). Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiat modus vel determinatio subjecti (1) secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quòd aliquid sit bene vel male dispositum, nec citò vel tardè transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quòd aliquid faciliè vel difficilè fiat, vel quòd sit citò transiens aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passionem non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus et dispositio. Dicit enim Philosophus (Phys. lib. vii, text. 17, ac deinceps), loquens de habitibus animæ et corporis, quòd sunt «dispositiones quædam perfecti ad optimum;» dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia «ipsa forma et natura rei est finis, et cuius causâ fit aliquid,» ut dicitur (Physic. lib. ii, text. 23), ideo in prima specie consideratur et bonum et malum, et etiam faciliè et difficilè mobile, secundum quòd aliqua natura est finis generationis et motus. Unde (Metaph. lib. v, text. 25) Philosophus definit habitum, quod est «dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male;» et (Ethic. lib. ii, cap. 4, sive 5, parum à princ.) dicit quòd «habitus sunt secundum quos ad passionem nos habemus bene vel male.» Quando enim est modus conueniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non conuenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est (art. præc. ad 3); unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quòd attendatur ordo ad naturam, quæ est

(1) Al., *objecti*.

finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad *secundum*, licet à quibusdam aliter solvatur, ut **Simplicius** dicit (*Comment. Prædicamentorum*, cap. *De qualit.*).

Ad *tertium* dicendum, quod ista differentia « difficile mobile » non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur : uno modo secundum quod est genus habitus; nam (*Metaph. lib. v, text. 23*) dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum; et potest intelligi dispositio propriè dicta condividi contra habitum dupliciter : uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfectè inest, ita quod de facili amittatur; habitus autem, quando perfectè inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distinguì, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; habitus verò dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiæ et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt faciliè mobiles, si ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, habitus dicuntur; et è converso est de qualitibus quæ secundum suam rationem sunt difficilè mobiles. Nam si aliquis imperfectè habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quàm scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc faciliè et difficilè mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS IMPORTET ORDINEM AD ACTUM.

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. L, art. 4 ad 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. « Unumquodque enim agit secundum quod est actu. » Sed Philosophus dicit (*De anima*, lib. III, text. 8), quod « cum aliquis sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quàm ante addiscere. » Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed « esse principium actionis » ponitur in definitione potentiæ, ut patet (*Met. lib. v, text. 17*). Ergo esse principium actus per se convenit po-

tentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actûs, sequitur quòd sit posterior quàm potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitûs quòd sit principium actûs.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, paulò à princ.), quòd « habitus est quo aliquid agitur, cùm opus est; » et Commentator dicit (De anima, lib. iii, comment. 18) quòd « habitus est quo quis agit cùm voluerit. »

CONCLUSIO. — Habitus quilibet, cùm habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.

Respondeo dicendum quòd habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitûs, et secundum rationem subjecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitûs convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum: est enim de ratione habitûs ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quòd convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et (Metaph. lib. v, text. 25) dicitur in definitione habitûs, quòd « est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se, » id est secundum suam naturam, « aut ad aliud, » id est in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primò et principaliter important ordinem ad actum; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus primò et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quòd habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quòd natura et ratio potentiæ est ut sit principium actûs. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habitus est actus quidam, inquantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus, ut patet (De anima, lib. ii, text. 5).

Ad *secundum* dicendum, quòd non est de ratione habitûs quòd respiciat potentiam, sed quòd respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quàm potentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd sanitas dicitur habitus vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp. art.); inquantum tamen natura est principium actûs, ex consequenti (1) importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit (De historia animalium, lib. i, cap. 1, circ. princ.), quòd « homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani; » et est simile in aliis.

(1) Ex consequenti, scilicet remotè; nam sanitas importat ordinem ad naturam rei; natura autem ulterius ordinatur ad aliquem finem qui

est operatio, vel aliquid operatum, ad quod per operationem pervenitur, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT NECESSARIUM ESSE HABITUM.

De his etiam De verit. quæst. XX, art. 2 corp. et De verit. quæst. I, art. 1 corp. et ad 2, et XIII, et quæst. II, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur; nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia (1) importat principium actus sufficienter; nam et potentiae naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quod « habitus sunt perfectiones quædam, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17). Sed perfectio est maximè necessaria rei, cum habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitum esse.

CONCLUSIO. — Cum multa reperiantur, quorum naturæ, et operationes plura requirunt, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur (2). Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur: primò quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundò requiritur quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut dictum est (pars I, quæst. LXVI, art. 2), non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertiò requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit (Metaph. lib. V, text. 24 et 25), quod « habitus est dispositio; » et dispositio

(1) Potentia de qua hic agitur est secunda species qualitatis quæ definiri potest: principium proximum agendi vel reistendi. Hæc species in duo membra dividitur, scilicet potentiam et impotentiam. Si principium agendi aut resistendi sit robustum, dicitur potentia; si imbecille et

invalidum, dicitur impotentia, ut visus in sensu.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana. Nicolai, ad hunc. Edit. Patav., ad alterum disponitur. Al. item, secundum quem. Cod. Tarrac., secundum quem aliquid ad hoc disponitur. Vide infra, quæst. I, art. 3. in corp.

tio est « ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem, » ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3). Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per formam perficitur natura rei, sed oportet quòd in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliquà dispositione: ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinatè (1) unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimodè operari sicut est anima, oportet quòd disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quòd aliquo alio determinetur. Si verò sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in corp. art.); et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit (quæst. LIV, art. 3), eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideo necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinantur ad bonum.

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quærentur sex. 1^o Utrùm in corpore sit aliquis habitus. — 2^o Utrùm anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam. — 3^o Utrùm in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. — 4^o Utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus. — 5^o Utrùm in voluntate sit aliquis habitus. — 6^o Utrùm in substantiis separatis (3):

ARTICULUS I. — UTRUM IN CORPORE SIT ALIQUIS HABITUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit (De anima, lib. III, comment. 18), « habitus est quo quis agit cum voluerit. » Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facilè mobiles. Sed habitus est qualitas difficilè mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed

(1) Ita cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. Cod. Alcan. et edit. Rom. *determinare*. Nicolai, *determinata*.

(2) Hinc species intelligibiles quæ apud B. Thomam sunt habitus quidam, ut patet ex quæst. L, art. 6, et quæst. LI, art. 4, sunt habitus nobis simpliciter necessarii, quemadmodum dicimus (part. I, quæst. LXXXIV). Alii verò habitus operativi, ipsi non sunt simpliciter nobis necessarii ad eliciendos actus sive naturales, sive morales, quum tales habitus ex actibus causentur.

(3) Duo sunt subjecta habituum: unum remotum quod est ipsum suppositum habitu prædictum, et circa illud quæri potest an *Deus, angelus, homo* et *brutum* sint subjecta habituum, quod ad art. I huj. quæst. pertinet: alterum proximum quod est vel potentia, vel pars ea suppositi cui habitus immediatè inhæret. Quantum ad illud quæri potest utrùm *corpus, potentia sensitivæ, intellectus, voluntas*, sint habituum subjecta; de quibus in art. 4 et seq. huj. quæstionis responsio datur.

alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis (4), quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed *contra* est quod Philosophus (in Prædicamentis, cap. *De qual.*), sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

CONCLUSIO. — Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto : ut verò disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4), habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quòd habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem (quæst. præc. art. 4), quòd habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes verò quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundariò verò ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde « ex similibus actibus similes habitus causantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore verò possunt esse secundariò, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad promptè deservendum operationibus animæ. Si verò loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositiones dicuntur; non tamen perfectè habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander verò posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert (Comm. Præd. in cap. *De qual.*); sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam, et quod Aristoteles inducit (in Præd.) de sanitate et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus quòd sicut ægritudo et sanitas possunt esse facilè vel difficilè mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia (Phys. lib. VII, text. 17) ponit expressè inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu secundum quòd est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt à natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd dispositiones corporales non sunt simpliciter difficilè mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficilè mobiles per comparisonem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficilè mobiles per comparisonem ad alias dispositiones. Sed qualitates

(4) Hæc tertia qualitatis species dicitur passio et patibilis qualitas. Rectè definiri potest qualitas alterationem sensibilium causans, vel ab alteratione sensibili causata. Alteratio nihil aliud

est quàm motus ille qui in hoc mundo corporali viget et qui substantias corporum ad generationem vel corruptionem disponit.

animæ sunt simpliciter difficilè mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quòd sanitas difficilè mobilis simpliciter sit habitus, sed quòd est ut habitus, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad *tertium* dicendum, quòd dispositiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ speciei in hoc quòd qualitates tertiæ speciei sunt ut in fieri et ut in motu; unde dicuntur passioness vel passibiles qualitates : quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius (Comm. Præd. cap. *De qual.*), quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quòd « passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus » differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit citò transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quòd potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quòd sit difficilè mobilis, tunc erit habitus; ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 ad 1), commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo factâ alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio (1) secundum ægritudinem et sanitatem. Primò autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II. — UTRUM ANIMA SIT SUBJECTUM HABITUS SECUNDUM SUAM ESSENTIAM, VEL SECUNDUM SUAM POTENTIAM.

De his etiam Sent. I, dist. 26, art. 5 ad 4 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus sint in anima magis secundum essentiam quàm secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam (2), ut dictum est (quæst. XLIX, art. 3). Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quàm secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis (3), et forma ejus. Ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens. Sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut dictum est (part. I, quæst. LXXVII, art. 1). Ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus,

(1) Alteratio præcipue per has qualitates exercetur; cum quibus tamen innumeræ aliæ connectuntur, inquantum ex eis resultant, ut raritas et levitas sequuntur calorem; vel ex earum permixtione fiunt, ut sapor, colores; vel eas inferunt, ut lux infert calorem.

(2) Id est, prout convenientiam vel disconvenientiam habent ad naturam.

(3) Nempè *physici, organici*, seu ex variis potentiis operativis, ut instrumentis, constituti, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 4), scilicet ad corporis mathematici differentiam, cujus anima non est forma nec natura: vel fortè *totalis*, hoc est individui et singularis, etc.

cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. I, cap. ult.) ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

CONCLUSIO. — Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem. Si ergo accipiat habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur; quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud (II. Pet. I, 4): *Ut simus consortes naturæ divinæ*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam (1), ut infra dicetur (quæst. CX, art. 4). Si verò accipiat habitus in ordine ad operationem, sic maximè habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad *primum* ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud; sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad *secundum* dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad *tertium* dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem; unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, et actus potentiæ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur (Metaph. lib. VII et IX, text. 13, ac deinceps, ut et lib. VII, text. 17).

ARTICULUS III. — UTRUM IN POTENTIIS SENSITIVÆ PARTIS POSSIT ESSE ALIQUIS HABITUS.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. I, art. I corp. et dist. 53, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. I, art. I corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

(1) Non solum enim hominis potentiæ sunt bona opera exercenda dispositæ, sed etiam ipsa anima secundum suam essentiam gloriatur natur.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universale, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.), quod aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.

CONCLUSIO. — In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturæ operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis iudicio.

Respondeo dicendum quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur. Secundum verò quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult.).

Ad *secundum* dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, non longe à princ.), quod « videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur. » Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, propriè loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad *tertium* dicendum, quod « appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 57); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit (De memoria et reminisc. cap. 2, à med.), quod « consuetudo multum operatur ad bene memorandum: »

quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum (1).

ARTICULUS IV — UTRUM IN IPSO INTELLECTU SIT ALIQUIS HABITUS (2)

De his etiam infra, quæst. LI, art. 5 corp. et quæst. LVI, art. 5, et quæst. LXVII, art. 2 corp. et De verit. quæst. XX, art. 2 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 64 et seq.). Ergo et habitus. Sed « intellectus non est actus corporis, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 6). Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est « dispositio secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, » ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 25). Sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam (De anima, lib. II, text. 94) dicitur quod « molles carne bene aptos mente videmus. » Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 2, 3 et 10) ponit scientiam, et sapientiam, et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

CONCLUSIO. — Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia, et intellectus, cum horum operatio intellectui competat.

Respondeo dicendum quod circa habitus cognoscitivos diversimodè sunt aliqui opinati. Quidam (3) enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directè poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed

(1) Hinc in sensibus externis, in potentia loco motiva, in potentiis vegetativis, quæ sunt nutritiva, augmentativa et generativa, non sunt habitus propriè dicti, nec in membris externis, sed magis in viribus motum ipsorum imperantibus. Habitus verò possunt esse in appetitu sensitivo, ac etiam in æstivativa, in phantasia et in memoria sensitiva.

(2) In hoc articulo S. Doctor probat aliquos habitus esse in intellectu possibili, ut scientiam, sapientiam et principiorum intellectum.

(3) Scilicet Averroes quem proinde refellit S. Doctor ex professo, quantum ad intellectus unitatem individuum (part. I, quæst. LXXVI, art. 2).

erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis. Sed ista positio primò quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quòd vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur (Ethic. lib. 1, cap. ult.). Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expressè etiam dicit (De anima, lib. III, text. 8 et 18) quòd « intellectus possibilis, cum sic (1) fiat singula, » id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, « tunc fit secundum actum, » eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest (2) operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cum non considerat. Secundò etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus. Ergo et habitus, quo consideratur, est propriè in ipso intellectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, ut Simplicius refert (Comment. Prædicam. cap. *De qualit.*), quòd quia « omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti (3), » ut Philosophus dicit (De anima, lib. 1, text. 64 et seq.), ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quòd nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quòd sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur (De anima, lib. 1, text. 66). Patet autem quòd phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 3 et 39). Unde relinquitur quòd habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est quòd intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maximè competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali; ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum (4).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia vires apprehensivæ interiùs præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundariò potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

(1) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Al. deest sic.

(2) Al., possit.

(3) Conjuncti, id est, persona quæ ex corporis et animæ unione fit.

(4) Utpotè participans de potentia pura quòd ad perfectionem actus ordinetur; et de perfecto actu quòd potentiam ipsam quodammodo informet ac instruat quasi aptam ad operandum reddens.

ARTICULUS V. — UTRUM IN VOLUNTATE SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 4, et Sent. II, dist. 27, art. 4 ad 2. et III, dist. 25, quæst. I, art. 4 corp. et dist. 27, quæst. II, art. 5 ad 5, et De verit. quæst. I, art. 4 corp. et art. 2 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed *contra* est quod justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim justitia « habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa, » ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1, in princ.). Ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

CONCLUSIO. — Cum voluntas sit quædam animæ rationalis potentia ac proinde diversimodè ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.

Respondeo dicendum quod omnis potentia quæ diversimodè potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimodè potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout « habitus est quo quis utitur, cum voluerit, » ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti; ita oportet in voluntate et in quolibet vi appetitiva esse aliquid quo inclinatur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quàm inclinatio quædam, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 4, et quæst. XII, art. 2). Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliquâ qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quod vis appetitiva inclinatur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa; ideo necesse est quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 54). Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis (1) voluntas per aliquem habitum inclinatur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

(1) Id est ad hoc aut illud bonum particulare quod per operationem suam consequi debet, vel

circa quod hic et nunc operatur, ut ad proprium finem perveniat.

ARTICULUS VI. — UTRUM IN ANGELIS SIT ALIQUIS HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LI, art. 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii (De coel. hier. cap. 7, parum à princ.): « Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, id est spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est. » Sed omnis habitus est accidens. Ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit (De coel. hier. cap. 4, parum à princ.), « sanctæ coelestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant. » Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo angelorum essentiae per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.) subdit: « Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset. »

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur (Metaph. lib. v, text. 25). Sed dispositio, ut ibidem dicitur, « est ordo habentis partes. » Cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De coel. hier. cap. 7, parum à princ.), quod « Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine. »

CONCLUSIO. — Non sunt in angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponuntur ad attingendum ipsum Deum.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus (in arg. 2), dicit: « Habitibus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentielles sunt propter immaterialitatem. » Et hoc etiam Simplicius dicit (Comm. Prædicam. cap. *De qual.*): « Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia. » Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (quæst. XLIX, art. 4) quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, in quantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit (Comment. Prædicam., loc. sup. cit.) quod « habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa. » Circa huiusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed in-

telleetus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibile, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiae; et tantò minus habet de potentialitate, quantò est superior. Et ideo dictum est (pars I, quæst. LV art. 3), inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suae substantiae, ut dicitur (libro De causis, prop. 8 et 13), et tantò perfectius, quantò est perfectior. Sed, quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), « habitus eorum esse deiformes, » quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participant sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad *tertium* dicendum, quòd in angelis non sunt partes essentiae; sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa habituum et primò quantum ad generationem ipsorum; secundò quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem. Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrum aliquis habitus sit à natura. — 2º Utrum aliquis habitus ex actibus causetur. — 3º Utrum per unum actum possit generari habitus. — 4º Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS HABITUS SIT À NATURA (1).

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 4, et 2 2, quæst. XLVII, art. 15, Sent. III, dist. 35, quæst. art. 2, quæst. I, et De verit. quæst. I, art. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus sit à natura. Eorum enim quæ sunt à natura, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est « quo quis utitur, cum voluerit, » ut dicit Commentator (De anima, lib. III, comment. 18). Ergo habitus non est à natura.

2. Præterea, natura non facit per duo quod per unum potest facere (2). Sed potentiae animæ sunt à natura. Si igitur habitus potentialium à natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4). Si igitur

(1) Hic *natura* distinguitur contra principium extrinsecum et violentum, non contra voluntatem, neque contra id cujus usus est à voluntate.

(2) Quia aimirum nihil frustra vel superflue facit.

habitus aliqui essent à natura, videtur quòd natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum; ergo habitus non est à natura.

Sed *contra* est quòd (Eth. lib. vi, cap. 6) inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est à natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

CONCLUSIO. — Cùm inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliis à natura habitus inest.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursùm: alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est à natura; alio modo, quia secundum aliquid est à natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cùm aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à natura; cùm autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à natura, partim ab exteriori principio. Si igitur loquamur de habitu (1) secundum quòd est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui; et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter à natura, vel partim à natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra (in corp.) de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cuius subjectum est potentia animæ, ut dictum est (quæst. I, art. 2), potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quòd se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cùm sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quòd sint totaliter à natura (2). In angelis siquidem contingit, eo quòd habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut dictum est (part. I, quæst. LV, art. 2). Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim à natura existentes, et partim ab exteriori principio. Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quòd statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quòd omne totum est majus suâ parte; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum (text. ult. circ. med.), ostendit quòd cognitio principiorum provenit nobis

(1) Habitus ille dicitur habitus otiosus qui non ad operationem se refert, nisi remotè.

(2) Quia semper est opus aliquibus principiis externis, adeò ut ipse intellectus principiorum qui

dicitur naturalis, non possit esse ex sola natura, eo quòd cognitio terminorum quibus ea principia constant, non possit haberi sine prævia sensus cognitione.

ex sensu. Secundum verò naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quàm alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de natura secundum quòd dividitur contra rationem et voluntatem; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quòd sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quòd esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actua-lem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quòd esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quòd superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quòd non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari à natura, quidam non, ut supra dictum est (in solut. præc.). Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quòd omnes sint naturales.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS HABITUS CAUSETUR EX ACTIBUS.

De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 2, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 4, et 6, et De verit. quæst. I, art. 9 corp. et ad 40, et art. 2 ad 45.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 1). Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quòd agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quòd non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quòd idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur (Physic. lib. III, text. 8).

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior suâ causâ (1). Sed habitus est nobilior quàm actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quòd

(1) Imò potius causa est semper nobilior causato.

nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

CONCLUSIO. — Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.

Respondeo dicendum quòd in agente quandoque est solum activum principium sui actûs, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quòd res naturales « non possunt aliquid consuescere vel dis-
suescere, » ut dicitur (Ethic. lib. II, in princ.). Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actûs, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, secundum quòd movetur à vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quòd ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actûs quod movet motum. Nam omne quòd patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quòd moventur à ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quòd movetur à primis propositionibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd agens, inquantum est agens, non recipit aliquid; sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente; et sic causatur habitus.

Ad *secundum* dicendum, quòd idem secundum idem non potest esse movens et motum: nihil autem prohibet idem à seipso moveri secundum diversa, ut (Physic. lib. VIII, text. 28 et 29) probatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus præcedens habitum, inquantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio quàm sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilior principium quàm sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilior principium quàm scientia conclusionum.

ARTICULUS III. — UTRUM PER UNUM ACTUM POSSIT GENERARI HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp. et Sent. I, dist. 47, quæst. II, art. 3; et De veri-
quæst. I, art. 9 ad 42 et 45.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitûs.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 7, parum ante fin.), quòd « sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus. » Sed beatitudo est

« operatio secundum habitum perfectæ virtutis, » ut dicitur (Ethic. lib. 1, ibid. et cap. 10 et 13). Ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

CONCLUSIO. — Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari: apprehensivarum verò potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, acquiruntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quòd aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quòd activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quòd quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflamat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quòd principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eò quòd appetitiva potentia se habet diversimodè et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quòd duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem (De anima, lib. III, text. 20) vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi; sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus (lib. De memoria et reminiscencia, cap. 2, non procul à fin.) dicit quòd « meditatio confirmat memoriæ. » Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUI HABITUS SINT HOMINIBUS INFUSI A DEO (1)

De his etiam Sent. 1, dist. 47, quæst. 1, art. 3 corp. et III, dist. 25, quæst. III, art. 2 ad 5, et De ver. quæst. XII, art. 1 ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum: quia « divinæ providentiæ est naturam salvare, » ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, parum ante fin. lect. 23). Sed ha-

(1) Dicuntur *gratuitæ* virtutes supernaturales quas *gratia* Dei operatur in nobis, ut fides, spes et charitas. Habitus infusi sunt omninò necessarii ut homo sit formaliter justus et sanctus. Unde S. synod. Trident. sess. VI, cap. 7, dicit:

In ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur fidem, spem et charitatem

bitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2 et 3 præc.). Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut (Eth. lib. II, cap. 1 et 2) dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile: non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. xv, 5): *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectûs*. Sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

CONCLUSIO. — Cùm ad finem, qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam à Deo infundi necessum est.

Respondeo dicendum quòd duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur: prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (quæst. v, art. 5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quòd etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus (1). Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est (quæst. cv, art. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfectè.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suæ sapientiæ certâ ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quòd nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem: sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quærentur tria. — 1° Utrum habitus augeantur. — 2° Utrum augeantur per additionem. — 3° Utrum quilibet actus augeat habitum.

(1) Fide certum est aliqua dona et virtutes nobis à Deo infundi, quæ sunt qualitates in anima seu ejus potentiis permanentes inhaerentes

per modum habitus, etiamsi fortasse non sit fide certum quòd qualitates illæ sint verè propriæ dicti habitus.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS AUGMENTUR.

De his etiam infra, quæst. LVI, art. 1 et 2 corp. et De verit. quæst. 1, art. 2, et quæst. v, art. 5, et Eth. lib. x, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 18). Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur (Physic. lib. vii, text. 17 et 18). Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur (Physic. lib. vii, text. 15 et 17). Ergo habitus augeri non possunt.

Sed *contra* est, quòd fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur (Luc. xvii, 5). Ergo habitus augmentur (1).

CONCLUSIO. — Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid et secundum se, et ut participantur à suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum et diminutionem suscipere possunt.

Respondeo dicendum quòd augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, à quantitativis corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitativis corporeis aliquid magnum, secundum quòd ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quòd est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc « in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. vi, cap. 8, à princ.). Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quòd subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna (2), putà magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum verò attenditur perfectio formæ secundum participationem subiecti, dicitur magis et minus, putà magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quòd forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia secundum quod participatur in subjecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat (Com. Præd. cap. De qualit.). Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quòd materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant quòd ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: putà quòd iustitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis (loc. cit.). Tertia fuit opinio stoicorum, media inter has; posuerunt enim quòd aliqui habitus secundum se recipiunt magis et

(1) Cf. quod dicitur (2 2, quæst. xxiv, art. 5).

(2) Ita passim cod. et editi Cod. Alcan.: Sic

dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.

minus, sicuti artes; quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quòd qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt. Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quòd illud secundum quòd sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectionem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit (Metaph. lib. viii, text. 10), quòd « species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. » Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quòd secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multò magis substantia, quæ est per se ens. Illa verò quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quòd habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit (Eth. lib. x, cap. 2 vel 3, paulò post princ.), quòd sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.— Si verò consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (loc. sup. cit.), ex hoc quòd substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur (1) quantitatem; inde est quòd neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. vii, text. 15), quòd « cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri. » Aliæ verò qualitates quæ sunt magis distantes à substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti. Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (hìc sup.), id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili (2). Duobus igitur modis potest contingere quòd forma non participatur secundum magis et minus: uno modo, quia

(1) Ita cum cod. Tarrac. Nicolai et edit. Patav. Edit. Romana aliæque cum cod. Alcan., *consequitur*.

(2) Al., *et stans, et indivisibile*.

participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit (Metaph. lib. VIII, text. 10), quod « sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem, » id est, quantum ad participationem formæ specificæ; » sed si quidem cum materia, » id est, secundum materiales dispositiones, « invenitur magis et minus in substantia. » Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles (Prædicam. cap. De qual.), ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit : « Quæ quidem recipiunt trigoni (seu trianguli) rationem, et circuli, et similiter trigona (seu trianguli vel circuli sunt, » quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participant. Sic igitur patet quod cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1 et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitativibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum* (1).

Ad *secundum* dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, putà dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum (2) : unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad *tertium* dicendum, quod alteratio primò quidem est in qualitatibus tertie speciei; in qualitatibus verò primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum (3); et similiter, facta alteratione secundum passionem appetitum sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur (Physic. lib. VIII, text. 20).

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS AUGEANTUR PER ADDITIONEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp. et De verit. quæst. I, art. 2, et quæst. V, art. 3, et Eth. lib. X, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat

(1) Vel absolute si ex parvo tale augmentum fiat, vel etiam comparative, si ex magno in majus.

(2) Supple *includunt* quia forma eorum est ultima unitas, quæ si à superveniente alia exce-

datur, numerus transit in aliam speciem, etc.

(3) Si saltem talis alteratio in calido et in frigido fiat, ut æquale temperamentum ex quo constat sanitas, dissolvatur.

per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. præc.), à quantitativibus corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitativibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde (De generatione, lib. 1, text. 31) dicitur quòd « augmentum est præexistenti magnitudini additamentum. » Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album; ita id quod est minus album est in potentia ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Physic. lib. iv, text. 84): « Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quòd non esset calidum, quando erat minus calidum. » Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

CONCLUSIO. — Habitus secundum subjecti participationem, quâ videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur; sed non per additionem formæ ad formam: scientia tamen per additionem secundum seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra (art. præc.), quòd augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se considerata, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quòd subjectum magis vel minus perfectè participat unam et eandem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipsa forma, ut probatur (Metaph. lib. vii, text. 32); ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est (art. præc.), quòd talis additio vel subtractio speciem variaret (4), sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si verò hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus. Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est (art. præc.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quòd ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut promptè

(4) Quia nimirum forma sive species rerum sunt similes numeris, quibus nihil omnino addi potest quin eo ipso varientur.

feri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducantur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (quæst. LXVI, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur (Physic. lib. IV, text. 63).

Ad *secundum* dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad *tertium* dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto (1). Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III. — UTRUM QUILIBET ACTUS AUGEAT HABITUM.

De his etiam Sent. IV, dist. 12, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed *contra*, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur (Eth. lib. II, cap. 2, circ. med.), « aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum, » utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

CONCLUSIO. — Actus quilibet si intensionem habitus æquetur et ei proportionetur, augere habitum, et perfectionem reddere potest; secus verò, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.

Respondeo dicendum quod « similes actus similes habitus causant, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum,

(1) Accidentalem nempe de qua expressè hic agitur; puta vel albedinem, vel calorem quæ sunt accidentales formæ vel calidi, vel albi.

ut dicitur (Physic. lib. v, text. 52). Quia verò usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3, et qu. I, art. 5), sicut contingit quòd aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quòd utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensiori habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensiori habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si verò intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum; et circa hoc quærentur tria: 1^o Utrum habitus corrumpi possit. — 2^o Utrum possit diminui. — 3^o De modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS CORRUMPI POSSIT.

De his etiam part. I, quæst. LXXXIX, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est à contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur (1), ut dicitur (De anima, lib. I, text. 63). Et similiter etiam non potest corrumpi à contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur (Metaph. lib. VII, text. 52). Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ; quia anima per se non movetur, movetur autem per acciden- dum per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quòd nec per sensum, nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit (Eth. lib. I, cap. 10, in med.), « virtutes sunt permanentiores disciplinis. »

Sed contra est quod Philosophus dicit (lib. De longitudine et brevitate vitæ, cap. 2) quòd « scientiæ corruptio est oblivio et deceptio. » Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et « ex contrariis actibus virtutes

(1) Ita ex codd. Nicolai. Al., *quædam, et non corrumpitur.*

generantur et corrumpuntur,» ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 2, non multum à princ.).

CONCLUSIO. — Corrupti contingit per se, vel per accidens quoscunque habitus qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt quæ corrupti possint.

Respondeo dicendum quòd secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit; sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et aegritudine. Illi verò habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3 ad 3), et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum. Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si verò non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quòd species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quàm practicorum, qui nullâ oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit (Eth. lib. VI, cap. 5, in fin.), de prudentia, quòd « non perditur per oblivionem. » Aliquis verò habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est: « Bonum est bonum, » contraria est ea quæ est: « Bonum non est bonum, » secundum Philosophum (Periherm. lib. II, cap. ult. à med.). Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quòd per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quòd « deceptio est corruptio scientiæ, » sicut supra dictum est (in arg. *Sed cont.*). Virtutum verò quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 1 vel 2), de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione. Quædam verò sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quòd ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 10, non longè à fin.), « habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., in intellectu agente; et mox in cod. Tarraç. omititur, qui est causa ejus.

(2) Hinc habitus corporales sunt corruptibiles

per se et per accidens; habitus primorum principiorum non sunt corruptibiles neque per se, neque per accidens; habitus verò scientiarum et virtutum sunt corruptibiles per se et per accidens

ipsa ; » et ideo cùm natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficilè removetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus; sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur « virtutes esse permanentiores disciplinis, » intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actus : nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS POSSIT DIMINUI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur; alioquin sequeretur quòd aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* et *minus*. Si verò secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quòd aliquid accadat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur (De anima, lib. I, text. 13). Sequitur ergo quòd habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretionem ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed *contra* est quòd contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cùm igitur habitus possit augeri, videtur quòd etiam possit diminui.

CONCLUSIO. — Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.

Respondeo dicendum quòd habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 1). Et sicut ex eadem causa augentur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut è converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd habitus secundum se consideratus est forma simplex (1); et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentie ipsius participantis, quæ scilicet diversimodè potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi (2).

(1) Sive qualitas simplex quasi accidentalis forma (Nicolai).

(2) Referendo ad modos illos duos quibus ha-

bitus diminui significatur, scilicet per minorem, sive debiliorem radicationem in subjecto, vel per subtractionem aliquorum graduum formæ p. æ-

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quòd quædam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad *tertium* dicendum, quòd quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam à subjecto secundum suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur quæ aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quòd simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo à subjecto, et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione huiusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quòd simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et huiusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quòd quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (quæst. LII, art. 2).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS CORRUMPATUR VEL DIMINUATUR PER SOLAM CESSATIONEM AB OPERE.

De his etiam 22, quæst. XXIV, art. 10, et Sent. I, dist. 17, quæst. II, art. 3 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quàm passibiles qualitates (1), ut ex supra dictis apparet (quæst. XLIX, art. 2 ad 3). Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quòd per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus. Ea verò quæ sunt supra tempus non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed *contra* est quod Philosophus (lib. De longitudine et brevitate vitæ, cap. 2) dicit quòd « corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio; » et etiam (Eth. lib. VIII, cap. 5, parum à princ.) dicitur quòd « multas amicitias inappellatio dissolvit; » et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

CONCLUSIO. — Sicut ex actibus generatur et augetur habitus; ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum.

existentis; ex opposito ad alios prædictos modos quibus augeri potest; scilicet per maiorem radiationem in subjecto vel per additionem.

(1) Qualitates passibiles non habent causas fixas et immobiles de se sicut habitus, cum sint

causæ duntaxat corporales; unde nec æquè permanentes naturâ suâ, vel firmæ sunt, sed per accidens tantum possunt ita firmiter inherere, vel difficilè removeri.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Physic. lib. viii, text. 27), aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim (art. præc.) quòd habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim quòd habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quòd proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad rectè judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quòd, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad rectè judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumpetur, si per hoc incresceret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet temporis, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. iv, text. 117), quòd «tempus est causa oblivionis.»

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum multi habitus possint esse in una potentia. — 2^o Utrum habitus distinguantur secundum objecta. — 3^o Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. — 4^o Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I. — UTRUM MULTI HABITUS POSSINT ESSE IN UNA POTENTIA.

De his etiam 2 2, quæst. LXVII, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 53, quæst. 1, art. 1, quæst. III corp. et dist. 53, quæst. II, art. 5, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. 1, art. 42 ad 4, et quæst. XV, art. 2 ad 44.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram; ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed *contra* est quòd intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

CONCLUSIO. — Sicut unius potentiæ plures actus esse possunt; ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 4), habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quòd possunt plures esse in uno subjecto, eò quòd unius subjecti possunt diversimodè partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes, *humores* (1), prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si verò accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si verò accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem. Si verò loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui propriè pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2). Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet (ibid.). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eò quòd sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam; ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (2) secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur (Metaph. lib. V, text. 33); ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.), quòd « ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ. » Diversitas verò objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quòd diversi habitus sint diversarum

(1) Vel inversâ constructione, *si humores accipiuntur ut humani corporis partes.*

(2) Ita codd. Alex. et Tarrac., et edit. Pata-

vinæ. Edit. Rom., *ad determinationem actûs.*
Nicolai, *ad terminationem actûs.*

potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quòd ad multos actus specie differentes se extendit: et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt (1) esse unius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundum quòd unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quòd una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LX, art. 4 corp. et quæst. LXIII, art. 4 corp. et Ethic. lib. v, lect. 4 fin. et De anima, lib. II, lect. 46 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri (2). Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur (Phys. lib. II, text. 17). Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si verò sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed *contra*, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 2). Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

CONCLUSIO. — Secundum tria habitus specie distinguuntur: secundum principia activa talium dispositionum, secundum naturam et secundum objecta specie differentia.

Respondeo dicendum quòd habitus et est forma quædam et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eò quòd « omne agens facit simile secundum speciem » (3). Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria habitus specie distinguun-

(1) Al., *possent*.

(2) Supple *cognoscitivus habitus est*.

(3) De univoco tantum intelligi propriè potest cum æquivoca rem alterius à se speciei producant.

tur (4) : uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio verò modo secundum naturam; tertio verò modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad *secundum* dicendum, quòd terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis verò hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est « syllogismus faciens scire, » ut dicitur (Post. lib. I, text. 5), dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 89, et Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.), « ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis, » et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maximè pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (quæst. XIX, art. 1 et 2).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS DISTINGUANTUR SECUNDUM BONUM ET MALUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed « idem habitus est contrariorum, » ut supra habitum est (art. 2 hujus quæst. arg. 1). Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente; et sic cum sit commune omnibus non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum (Topic. lib. IV, cap. ult. loc. 66). Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 1). Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed *contra* est quòd habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

CONCLUSIO. — Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori, vel naturæ inferiori.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam; quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam

(4) Quod non intelligendum est quasi oporteat omnes habitus ita tripliciter distingui; sed satis est quòd quidam habitus possint vel secundum

illas tres considerationes distingui, vel aliqui secundum unam ex illis, alii secundum aliam.

habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eò quòd sunt secundum rationem; actus verò vitiorum, cum sint contra rationem, à natura humana discordant. Et sic manifestum est quòd secundum differentiam boni et mali (1), habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quòd habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divina virtute vel heroica (2), quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contrariorum potest esse unus habitus, secundum quòd contraria conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contingit quòd habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quòd unus est boni, et alius est mali.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (corp. art.). Plures verò habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

ARTICULUS IV. — UTRUM UNUS HABITUS EX MULTIS HABITIBUS CONSTITUATUR.

De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successivè, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successivè ex pluribus actibus, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmetica. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed *contra*, habitus, cum sit qualitas quædam, est formâ simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

CONCLUSIO. — Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus

(1) Ex his patet bonum et malum non hic intelligi in genere moris, sed generaliter; ita ut bonum dicatur quidquid naturæ hominis reverà convenit, et malum quod eidem naturæ disconvenit.

(2) Virtus heroica de qua hic S. Doctor loquitur est virtus supernaturalis quæ à virtute communiter dicta non tantum differt secundum perfectionis modum.

constituta : licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, à quo habet unitatem.

Respondeo dicendum quòd habitus ad operationem ordinatus (1), de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quòd conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti ; ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quòd habet ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multipliciter. Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quòd habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd successio in generatione habitus non contingit ex hoc quòd pars ejus generetur post partem, sed ex eo quòd subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficilè mobilem ; et ex eo quòd primò imperfectè incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur ; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit (quæst. LVII, art. 6 ad 4, et 22, quæst. XLVIII).

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfectè ; cum verò acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui priùs inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens ; eò quòd conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali ; et quia habitus, ut dictum est (quæst. præc. art. 3), distinguuntur per bonum et malum, primò dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus ; secundò de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis. Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primò de essentia virtutis ; secundò de subjecto ejus ; tertio de divisione virtutum ; quarto de causa virtutis ; quinto de quibusdam proprietatibus virtutis. Circa primum quærentur quatuor. 1º Utrùm virtus humana sit habitus. — 2º Utrùm sit habitus operativus. — 3º Utrùm sit habitus bonus. — 4º De definitione virtutis.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS.

De his etiam infra, quæst. LVI, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 4, et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. I et III, et De ver. quæst. I, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus humana non sit habitus. Virtus enim est « ultimum potentiae, » ut dicitur (De coelo, lib. I, text. 116). Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ulti-

(1) Ad alterius differentiam qui non ad operationem immediate saltem, sed ad naturam ordi-

natur, ut superius ostensum est exemplo sanitatis, pulchritudinis aut similium qualitatum.

mum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentia, et non ad genus habitus (1).

2. Præterea, Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. II, implic. cap. 19, à princ. sed express. lib. Retract., cap. 9, parum ante fin.), quod « virtus est bonus usus liberi arbitrii. » Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus : alioquin homo meretur continuè, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. De moribus Ecclesiæ (cap. 15, in princ.), quod « virtus est ordo amoris : » et in Quæst. (lib. LXXXIII, quæst. 30, parum à princ.) dicit quod « ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti. » Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentia quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed *contra* est quod Philosophus (lib. Prædicam. cap. *De qualit.*) scientiam et virtutem ponit esse habitus.

CONCLUSIO. — Cum virtus sit perfectio potentia in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quamdam potentia perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipuè consideratur in ordine ad suum finem ; finis autem potentia actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentia, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentia naturales activæ ; et ideo hujusmodi potentia naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentia autem rationales, quæ sunt propria hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminatè ad multa ; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet (quæst. XLIX, art. 3), et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus ; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque verò ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est ultimum potentia, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei ; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset ultimum potentia.

Ad *secundum* dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad *tertium* dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter : uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus ; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motivâ ; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus (2).

(1) Ita cum cod. Alcan. Camer. Colon. et Rom. Nicolai. Al., *Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.*

(2) Meremur virtutibus, tanquam actibus ; meremur verò habitibus tanquam principiis meriti.

Ad *quartum* dicendum, quòd virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad *quintum* dicendum, quòd potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales; et ideo non est simile, ut dictum est (corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS OPERATIVUS.

De his etiam infra, quæst. LXI, art. 1 corp. et quæst. LXXI, art. 1 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione virtutis humanæ quòd sit habitus operativus. Dicit enim Tullius (De Tuscul. Quæst. lib. IV, ante med.), quòd « sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ. » Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum (De coelo, lib. I), quòd « quædam habent virtutem ut sint semper, quædam verò non ad hoc quòd sint semper, sed aliquo tempore determinato. » Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit (Physic. lib. VII, text. 17), quòd virtus est « dispositio perfecti ad optimum (1). » Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 3, 6, et 14), ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quòd virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, in princ.), quòd « virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit. »

CONCLUSIO. — Virtus humana cum sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.

Respondeo dicendum quòd virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eò quòd « unumquodque agit, inquantum est actu. » In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima verò sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes. Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideo de ratione virtutis humanæ est quòd sit habitus operativus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideo cum virtus

(1) Virtus dicitur esse *dispositio perfecti ad optimum*; quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum, ac proinde eum dicitur ad optimum, illud optimum ex mente tum Philosophi (lib. VII Phys.), tum B. Thomæ (ibid. lect. V et quæst. XIV De verit. art. 5

ad 5) non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere; et qui dici potest quid optimum, eò quòd actus ab habitu procedens, sit aliquid melius quam habitus solus.

sit principium aliqualis operationis, oportet quòd in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quòd propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus quæ est ad esse, non est propria hominis; sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 2), felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maximè conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUS HUMANA SIT HABITUS BONUS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. II, art. 4 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione virtutis quòd sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud (I. Corinth. xv, 56): *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud (Isa. v, 22): *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum (II. Corinth. XII, 9), *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 6, in princ.): « Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam; » et Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6) quòd « virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit. »

CONCLUSIO. — Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessariò bonus est habitus, et boni operativus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtus importat perfectionem potentiæ. Unde « virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest, » ut dicitur (De coelo, lib. I, text. 116). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quòd sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat; unde Dionysius dicit (De divin. nom. lib. IV, part. 4, lect. 22) quòd « omne malum est infirmum. » Et propter hoc oportet quòd virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphoricè in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. V, text. 21). Secundum hoc ergo etiam virtus metaphoricè in malis dicitur; et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

(1) Quibusdam visum est non ita esse, sed D. Thomæ responsio communis et certa est.

Ad *secundum* dicendum, quòd malum ebrietatis et nimix potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentix, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad *tertium* dicendum, quòd tantò ratio perfectior esse ostenditur, quantò infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perficitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS CONVENIENTER DEFINIATUR.

De his etiam Sent. II, dist. 27, art. 2, et III, dist. 25, quæst. 1, art. 2, quæst. III, et De verit. quæst. I, art. 2, per tot. et art. 9 ad 4, et 10 ad 11.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet : « Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Virtus enim est bonitas hominis; ipsa enim est quæ « bonum facit habentem. » Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quòd « virtus est bona qualitas. »

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quàm qualitas; convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. xii, cap. 3, in princ.), « ubi primò occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet. » Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 10, in princ.). Non ergo omnis virtus est « bona qualitas mentis. »

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere; unde iidem dicuntur recti et iusti. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur : « Quâ rectè vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, malè utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regula, quòd « superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Falsum est ergo quòd nemo virtute malè utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus (super illud Joan. xiv : *Majora horum faciet*) dicit (implic. tract. 27, sed express. serm. 15 De verb. Apost. cap. 11, circ. med.) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Inconvenienter ergo dicitur quòd « virtutem Deus in nobis sine nobis operatur. »

Sed *contra* est auctoritas Augustini; ex cuius verbis prædicta definitio colligitur (et præcipuè in De libero arbitr. lib. ii, cap. 19, et Contr. Julian., lib. iv, cap. 3 et sup. illud Psal. cxviii : *Feci iudicium*, etc., conc. 26, ante med.)(1).

CONCLUSIO. — Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, quâ rectè vivitur, et quâ nullus malè utitur; et quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Respondeo dicendum quòd ista definitio perfectè complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehendit autem prædicta definitio omnes causas

(1) Quod sit « bonæ mentis qualitas » desumptum est ex lib. iv cont. Jul. cap. 5 et ex quæst. xxxvint quæst. lxxxiii; quòd « virtute rectè vivatur et nullus eâ malè utatur, » habet August.

(De lib. arb. lib. ii, cap. 49) hæc clausula : *quâm Deus in nobis sine nobis operatur*, desumpta est partim ex Epist. cv et partim ex concione xxvi in Ps. 118.

virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur bona qualitas; genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est « bona qualitas mentis. » Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui verò quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur: *Quæ rectè vivitur*; ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: *Quæ nullus malè utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*; quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod id quod primò cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso à nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis (1) aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliquâ aliâ bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia eâ aliquid est bonum.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22) quod « bonum animæ est secundum rationem esse. »

Ad *tertium* dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur (Ethic. lib. 1, cap. ult.). Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad *quartum* dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit (quæst. lx, art. 3, et 2 2, quæst. lxxvii, art. 1 et 2). Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 4), communis est omni virtuti.

Ad *quintum* dicendum, quod virtute potest aliquis malè uti tanquam obiecto, putà cum malè sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus. ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

(1) Vox illa ablativo sensu usurpatur.

Ad *sextum* dicendum, quòd virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. » Quæ verò per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quærentur sex: 1° Utrùm virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto. — 2° Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis. — 3° Utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis. — 4° Utrùm irascibilis et concupiscibilis. — 5° Utrùm vires apprehensivæ sensitivæ. — 6° Utrùm voluntas.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS SIT IN POTENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO.

De his etiam supra, quæst. I, art. 1 et 5, quæst. VII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 53, quæst. II, art. 4, et De verit. quæst. XIV, art. 5 corp. et De ver. quæst. I, art. 3, et Opusc. XLIII, cap. 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus (De libero arbitr. lib. II, cap. 19) quòd « virtus est quæ rectè vivitur. » Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6): « Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quàm ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4, et quæst. XLIX, art. 1). Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed *contra*, « virtus est ultimum potentiæ, » ut dicitur (De coelo, lib. I, text. 116). Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentia animæ.

CONCLUSIO. — Virtus humana cùm sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto.

Respondeo dicendum quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum: primò quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio: secundò ex eo quòd est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Omnis autem operatio est ab anima, per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc quòd disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vivere dupliciter sumitur: quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute rectè vivitur, in quantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cùm bonum operantis consistat in operatione. hoc

etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II. — UTRUM UNA VIRTUS POSSIT ESSE IN PLURIBUS POTENTIIS.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimodè à diversis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione sicut à dirigente, à voluntate sicut à movente, et à potentia motiva sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 4), quòd ad virtutem tria requiruntur, scilicet scire, velle et immobiliter operari. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cùm sit « recta ratio agibilium, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5); est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro (cap. 12, in fine) dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed *contra*, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

CONCLUSIO. — Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.

Respondeo dicendum quòd aliquid esse in duobus contingit dupliciter : uno modo sic quòd ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis : quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur (1). Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quòd in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis (2), secundum quòd una potentia movetur ab alia, et secundum quòd una potentia accipit ab alia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad *secundum* dicendum, quòd scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo (3) virtus moralis consistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia realiter est in ratione sicut in

(1) Id est, non ubicumque diversitas est habituum, ibi etiam diversitas est potentiarum.

(2) Quasi sese diffundens in aliis, vel quod suum est aliis quodammodò communicans; sicut è contrario dicitur esse per *modum disposi-*

tionis, quasi disponens ad alias quæ in aliis principaliter potentiis versantur.

(3) Sive in appetitu ad quem præsentia boni et fuga mali spectant.

subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicitur (art. seq. et quæst. LVII, art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM INTELLECTUS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ.), quòd « omnis virtus est amor. » Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solùm vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet (quæst. LV, art. 3). Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, « virtus est quæ bonum facit habentem, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed habitus perficiens intellectum non bonum facit habentem; non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed *contra* est quòd mens maximè dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (quæst. præc. art. 4). Ergo intellectus est subjectum virtutis.

CONCLUSIO. — Cùm virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundùm ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (ibid.), « virtus est habitus quo aliquis bene utitur. » Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper rectè loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solùm facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quòd aliquis rectè facultate utatur, sicut justitia non solùm facit quòd homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut justè operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundùm id quod est in potentia, sed secundùm id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, putà quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, » hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi verò habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quòd est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solùm secundùm quid, putà bonus grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet (Ethic. lib. VI, cap. 2, in fine, ex sensu D. Thom.). Subjectum igitur habitus, qui secundùm quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solùm practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 3), scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum verò habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundùm quòd est mota à voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aqualiter sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est (quæst. IX, art. 1). Et ideo quòd homo actu bene

agat, contingit ex hoc quòd homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quòd vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quòd est à voluntate mota. Contingit autem intellectum à voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eò quòd vult. Et ideo intellectus, secundum quòd habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus verò practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit «recta ratio agibilium,» requiritur ad prudentiam quòd homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est «ratio recta speculabilium,» est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quòd omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliquo modo ab amore, in quantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

ARTICULUS IV. — UTRUM IRASCIBILIS ET CONUPISCIBILIS SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 4, et Sent. II, dist. 14, quæst. II, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. I, art. 4, et art. 40 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quòd est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXI, art. 2).

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 18): *Scio quòd non habitat in carne mea bonum*. Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat (lib. De moribus Eccles. cap. 5), quòd «virtus non est in corpore, sed in anima, eò quòd per animam corpus regitur. Unde quòd aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, rectè regit, hoc totum mihi debetur.» Sed sicut anima regit corpus; ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quòd irascibilis et concupiscibilis rectè regantur. Sed «virtus est quæ rectè vivitur,» ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, «principalis actus virtutis moralis est electio,» ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.). Sed electio non est actus irascibilis vel

concupiscibilis (1), sed rationis, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 1). Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed *contra* est quòd fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, in princ.), quòd hæ virtutes « sunt irrationabilium partium. »

CONCLUSIO. — In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est: sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quòd sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quòd natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quòd enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quòd est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quòd sunt à ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiæ moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quòd sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum iustitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum verò conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad *tertium* dicendum, quòd alià ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 3, à med.), quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem libro (loc. cit.) Philosophus dicit quòd « ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, » quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

(1) Cod. Alcan., et *concupiscibilis*.

Ad *quartum* dicendum, quòd in electione duo sunt : scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 2 et 5). Quòd autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. — UTRUM VIRES APPREHENSIVÆ SENSITIVÆ SINT SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam supra, quæst. I, art. 5 ad 5, et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 6, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum; ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica (scil. De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed *contra* est quòd omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1) : morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet (Eth. lib. VI, cap. 1). Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius (1).

CONCLUSIO. — Cùm virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit; in viribus apprehensivis non est virtus, quæ verum cognoscitur

Respondeo dicendum quòd in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc præcipuè quòd Philosophus dicit (lib. De memoria, cap. 2, circ. med.), quòd « in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura. » Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quàm habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor. (loc. cit. in arg. 3), quòd « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. et quæst. I, art. 4 ad 3). Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quòd virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam. Et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

(1) Ita passim. Nicolai hic et infra, *internis*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus (1), eò quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 18), et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM VOLUNTAS POSSIT ESSE SUBJECTUM VIRTUTIS.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et ad 2 et 5, et dist. 42, quæst. II, art. 4, quæst. II et IV corp. et De ver. quæst. I, art. 5, per tot. et 42 ad 2, et quæst. III, art. 2 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum (De anima, lib. III, text. 42), est quòd tendat in id quod est bonum secundum rationem; ad quod ordinatur omnis virtus: quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. Virtus enim est « habitus per modum naturæ consentaneus rationi, » ut Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ant. fin.). Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. in fin. et lib. II, cap. 1 princ.). Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed *contra* est quod major perfectio requiritur in movente quàm in moto. Sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multò ergo magis debet esse virtus in voluntate quàm in irascibili et concupiscibili.

CONCLUSIO. — Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto; ut charitas, justitia, et hujusmodi.

Respondeo dicendum quòd cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (quæst. I, art. 2 ad 3, et quæst. XIII, art. 5 ad 2), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod

(1) Subserviunt enim intellectui qui ab ipsis accipit et perficit opus perfectæ cognitionis.

(2) Ea de re confer 2 2, quæst. XLIX, art. 4.

transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi) (1), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod « rationale per participationem » non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed « omnino, id est, universaliter, appetitivum, » ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (quæst. LVII).

Ad *tertium* dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est (in corp. art.); sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primò quantum ad virtutes intellectuales; secundò quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas. Circa primum quæruntur sex: 1º Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. — 2º Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. — 3º Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. — 4º Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. — 5º Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. — 6º Utrum eubulia, synesis et gnomo (2) sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI SINT VIRTUTES.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 2). Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum à practico, id est, operativo (3). Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eo quod « felicitas est virtutis præmium, » ut dicitur (Eth. lib. I, cap. 9). Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum (Top. lib. IV, cap. 2, loc. 2). Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed *contra*, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit (Ethic. lib. VI, cap. 1, à med.), quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat no-

(1) Voluntas indiget quoque virtute in ordine ad bonum proprium quod vel propter naturæ corruptionem, vel propter ipsius boni excellentiam est difficile. Ideo B. Thomas continentiam in voluntate ponit (2 2, quæst. CLV, art. 5).

(2) Eubulia bona consultatio, synesis intelligentia, gnomo sententia, latine redditur.

(3) Juxta græcum πρακτικον quod in habitu operativum, in effectu operabile significat.

cessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

CONCLUSIO. — Cum habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam; hactenus tantum virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentiâ seu habitu bene uti.

Respondeo dicendum quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3): uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est (ibid.), pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eò quod vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentiâ seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum (1); sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientiâ habitâ, hoc est movente voluntate: et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, parum à princ.), quod « contemplativa est majoris meriti quam activa. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. « Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter: uno modo, sicut objectorum; et sic huiusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi fortè secundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile: alio modo dicitur esse virtus aliquorum sicut actuum; et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp. art.), tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 8).

Ad *tertium* dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT TANTUM TRES HABITUS INTELLECTUALES SPECULATIVI, SCILICET SAPIENTIA, SCIENTIA ET INTELLECTUS.

De his etiam infra, quæst. LXXXIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. IV, art. 8 corp. et quæst. XLVII, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 41 fin. et De ver. quæst. I, art. 12 corp. et art. 13 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi. Sed « sapientia est

(1) Vel sic non ex eo quod habet habitum inclinatur ad ejus usum; sed quod utatur eo

est ex movente voluntate; hoc est, ex motu voluntatis procedit.

quædam scientia, » ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 7). Ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet (qu. lrv, art. 1 ad 1). Non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti. Sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones. Non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus à scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syllogizando demonstrativè, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialecticè. Ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. vi, cap. 3, 6 et 7) ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet sapientiam, scientiam et intellectum.

CONCLUSIO. — Tres sunt habitus intellectuales speculativi : sapientia quæ est de maxime cognoscibilibus secundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis; scientia quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodo-cumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile : uno modo, sicut per se notum (4); alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis; et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter : uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia « ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam, » ut dicitur (Phys. lib. i, text. 2 et 3), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est sapientia (2), quæ « considerat altissimas causas, » ut dicitur (Metaph. lib. i, cap. 1 et 2), unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id verò quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia est quædam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis

(4) Dicitur per se notum quod est evidens; hinc prima principia dicuntur per se nota.

(2) Sapientia hic accipitur generaliter pro habitu quo quis promptè assentitur illis necessariis quæ ultimo ad humanam notitiam possunt pervenire. Scientiam et intellectum continet, sicut totum potentiale suas partes continere dicitur.

Habet enim perfectiori modo quidquid scientia et intellectus complectuntur. Utitur enim principiis per se notis, deducendo inde conclusiones, quod scientiæ officium est, et principia per se nota esse vera ex terminis judicat, quod ad intellectum pertinet.

conclusiones demonstret. Sed quia aliquid habet proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia; ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad *secundum* dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiae penes rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eandem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur. Principia verò demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad scientiam, quæ considerat etiam conclusiones; sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si quis rectè consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior alterâ, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut à principaliori: et utrumque dependet à sapientia sicut à principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4), habitus virtutis determinatè se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem ejus est falsum. Unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio verò et suspicio possunt esse veri et falsi (1): et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 3, in princ.).

ARTICULUS III. — UTRUM HABITUS INTELLECTUALIS QUI EST ARS, SIT VIRTUS.

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1 corp. et part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. XLVII, art. 3 corp. et De ver. quæst. V, art. 1 corp. et Eth. lib. I, post princ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus (De libero arbitrio, lib. II, cap. 18 et 19), quod « virtute nullus malè utitur. » Sed arte aliquis malè utitur; potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ malè operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur (Eth. lib. VI, cap. 3, circ. fin.). Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ; ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. VI, cap. 3 et 4) ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

CONCLUSIO. — Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi præstat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.

Respondeo dicendum quod ars nihil aliud est quam « ratio recta aliquorum operum faciendorum; » quorum tamen bonum non consistit in eo

(1) Dicit quoque B. Thomas (De verit. quæst. XIII, art. 46): *Habitus operativus non est vir-*

tus intellectualis, quia ei contingit falsum dicere.

quòd appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quòd ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, quâ voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, propriè loquendo, habitus operativus est. Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est (hic sup.). Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est (art. præc. ad 3), ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur (1); quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit quòd artis est virtus, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quòd artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele (2) faciat.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ verò scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quòd magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS DISTINCTA AB ARTE.

De his etiam infra, art. 5 ad 1, et 2 2, quæst. XLVII, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis: sunt enim diversæ artes circa opera valdè diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quòd etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 4 et 5). Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multò magis prudentia debet dici ars.

(1) Scilicet rectitudo sive bonitas voluntatis et per consequens ipsa moralis virtus quæ rectificat voluntatem vel bonam facit.

(2) Sive rectum et æquitati correspondens

quam ex fidelitate quisque observare tenetur in agendo; sicut Prov. XII, v. 22): *Qui fideliter agunt Deo placent*; non fraudulenter ac dolose.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 5). Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 3), sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed *contra* est quòd Philosophus distinguit prudentiam ab arte (Ethic. lib. vi, cap. 5).

CONCLUSIO. — Cùm prudentia recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigit, ars verò sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum; oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst. et quæst. lvi, art. 3), quòd aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quòd facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quòd facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum: prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus. Cujus differentiae ratio est, quia ars est « recta ratio factibilium, » prudentia verò est « recta ratio agibilium. » Differt autem *facere et agere*: quia, ut dicitur (Metaph. lib. ix, text. 16), « factio est actus transiens in exteriorem materiam, » sicut ædificare, secare, et hujusmodi; « agere autem est actus permanens in ipso agente, » sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones; quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 2., quòd scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur (Ethic. lib. vii, cap. 8, à med.). Et ideo ad prudentiam, quæ est « recta ratio agibilium, » requiritur quòd homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam sit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quòd magis laudatur artifex qui volens peccat, quàm qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quòd aliquis peccat volens quàm nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quòd prudentia est virtus distincta ab arte (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quàm cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed

(1) Ex iis quæ articulis superioribus dicta sunt, consequens est quinque esse virtutes intellec-

tuales, sapientiam, scientiam, intellectum, artem et prudentiam.

in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V — UTRUM PRUDENTIA SIT VIRTUS NECESSARIA HOMINI.

De his etiam 2 2, quæst. LI, art. 1 ad 5, et De ver. quæst. I, art. 6 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta; ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur. Est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 5). Sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus; sed fortè solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est « per quam rectè consiliamur, » ut dicitur (Eth. lib. VI, loc. cit.). Sed homo potest ex bono consilio agere; non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad bene vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur (Sap. IX, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed *contra* est quod (Sap. VIII, 7) connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia : *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus*.

CONCLUSIO. — Prudentia, cum sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quam maxime necessaria est homini ad bene vivendum.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maximè necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo rectè disponatur per habitum rationis; quia consilium eligere (quæ sunt eorum quæ sunt ad finem), sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium;

factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est (art. præc. et arg. 1 hujus art.). Et ideo ad artem non requiritur quòd artifex bene operetur, sed quòd bonum opus faciat. Requiretur autem magis quòd ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quòd cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actûs. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifice, sed solùm ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solùm ad hoc quòd fiat bonus.

Ad *secundum* dicendum, quòd dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene; quod est bene vivere.

Ad *tertium* dicendum, quòd verum intellectûs practici aliter accipitur quàm verum intellectûs speculativi, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 2). Nam verum intellectûs speculativi accipitur per conformitatem intellectûs ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solùm in necessariis; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solùm est circa necessaria. Verum autem intellectûs practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæquidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humanâ non fiunt; sed solùm in contingentibus, quæ possunt à nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectûs practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia verò prudentia.

ARTICULUS VI. — UTRUM EUBULIA, SYNESIS ET GNOME SINT VIRTUTES ADJUNCTÆ PRUDENTIÆ.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 4 ad 4, et 22, quæst. xlix corp. fin. et quæst. li, per tot. et quæst. lii, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 53, quæst. iii, art. 4, quæst. iii et iv. et De ver. quæst. ii, art. 12 ad 25, et quæst. v, art. 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim « est habitus quo bene consiliamur, » ut dicitur (Eth. lib. vi, cap. 9). Sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur (cap. 5). Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ; sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est bene judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum; ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea, Tullius ponit in sua Rhetor. (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), tres alias partes prudentiæ, scilicet « memoriam præteritorum, intelligentiam præsentium, et providentiam futurorum. » Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis (lib. i, cap. 8), quasdam alias partes pruden-

tiae, scilicet cautionem, docilitatem, et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi (Eth. lib. vi, cap. 9, 10 et 11), qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

CONCLUSIO. — Cùm prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubuliaque est consiliativa, cum synesi et gnome, quæ virtutes sunt judicativæ, adjunguntur.

Respondeo dicendum quòd in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere (1). Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et judicare; nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est propriè practici intellectus, inquantum est operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quòd in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam secundariæ, *eubulia*, quæ est bene consiliativa (2), et *synesis*, et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ; de quarum distinctione dicitur (resp. ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediatè actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjectâ, quæ est *eubulia*.

Ad *secundum* dicendum, quòd judicium in agendis ad aliquid ulteriùs ordinatur; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non rectè exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad *tertium* dicendum, quòd judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit (2 2, quæst. LI, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ à prudentia: sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa, et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicitur (2 2, quæst. LI).

(1) Græcè *eubulia* idem est ac *bona consultatio*; *synesis* idem est ac intelligentia, sive perspicacia; *gnome* idem est ac *sententia*.

(2) Id est imperare, ordinare, vel disponere.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primò de distinctione earum à virtutibus intellectualibus; secundò de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis. Circa primum quæruntur quinque: 1º Utrùm omnis virtus sit virtus moralis. — 2º Utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali. — 3º Utrùm sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem. — 4º Utrùm moralis virtus possit esse sine intellectuali. — 5º Utrùm è converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS VIRTUS SIT MORALIS.

De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 25, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur à more, id est, à consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, post med.), quòd « virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens. » Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (quæst. LXIV, art. 2, 3 et 4). Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quòd sit consentanea rationi, cum « bonum hominis sit secundum rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo omnis virtus est moralis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. in fin.) : « Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius. » Sic igitur, sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Non ergo omnis virtus est moralis.

CONCLUSIO. — Cum per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti propriè conveniat; non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantum quæ in vi appetitiva existit.

Respondeo dicendum quòd ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos : sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat; quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur (Act. xv, 4) : *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*; quandoque verò significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur (II. Machab. XI, 41) quòd *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos* : et sic accipitur mos (Psal. LXVII, 7), ubi dicitur : *Qui habitare facit unius moris in domo*. Et hæc quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem; in græco autem distinguuntur. Nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per *η*, græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per *ε*. Dicitur autem virtus moralis à more, secundum quòd mos significat quam-

dam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem (1), ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo, quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quòd inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet (qu. ix, art. 1). Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de more, secundum quòd significat consuetudinem.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra (quæst. xiii, art. 1) quòd eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad *tertium* dicendum, quòd « natura est principium motûs, » sicut dicitur (Phys. lib. ii, text. 3). Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS MORALIS DISTINGUATUR AB INTELLECTUALI.

De his etiam infra, quæst. lxii, art. 2, et Sent. iii, dist. 24, quæst. i, art. 4, quæst. iii ad 4, et De verit. quæst. xiv, art. 5 ad 9, et De ver. quæst. i, art. 42 corp. et Ethic. lib. i, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. i, cap. 21, paulo à princ.), quòd « virtus est ars rectè vivendi. » Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quòd perseverantia « est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum » (2); et sanctitas « est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt. » Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit (Soliloq. lib. i, cap. 6, à med.) quòd « virtus est recta et perfecta ratio. » Sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet (Ethic. lib. vi, cap. ult. circa med.). Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. ii, cap. 6, circa med.) quòd « virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. » Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. ult.). Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed *contra* est quod dicitur (Ethic. lib. i, cap. ult. in fin.): « Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum, has quidem *intellectuales*, has verò *morales*. »

CONCLUSIO. — Ut intellectus diversus est ab appetitu; ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.

(1) In eo sensu mos significat inclinationem appetitûs humani ad actum, quæ quidem inclinatio quandoque est ex natura; interdum ex con-

suetudine, alias verò ex infusione, ut ipse loquitur in Sent. iii, dist. 25, quæst. i, art. 4, quæst. i.

(2) Ex Andronico qui philosophus græcus fuit.

Respondeo dicendum quòd omnium humanorum operum principium primum ratio est : et quaecumque alia principia humanorum operum inveniuntur, quodammodo rationi obediunt, diversimodè tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperitum rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit (*Polit. lib. 1, cap. 3, post. med.*) quòd « anima regit corpus despotico principatu, » id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt quidam igitur quòd omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficeret quòd ratio esset perfecta ad bene agendum; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quòd in sola ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit « omnes virtutes esse prudentias, » ut dicitur (*Ethic. lib. vi, cap. ult.*). Unde ponebat quòd homo, scientiâ in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi; pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit (*Pol. lib. 1, cap. 3, à med.*), quòd « ratio imperat appetitivæ principatu politico, » quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super *Psalm. cxviii* (conc. 8, circa fin.), quòd « interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus; » intantum quòd quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliquantulum verum est quòd Socrates dixit, quòd « scientiâ præsentem non peccatur; » si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quòd homo bene agat, requiritur quòd non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quòd vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur à ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actûs secundum hoc quòd participat aliquantulum rationem; ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium; et secundum hoc quòd dicit quòd virtus est ars rectè vivendi, essentialiter convenit prudentiæ, participativè autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd tales definitiones, à quibuscumque inveniuntur datæ, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendæ eo modo quod de arte prædictum est (in solut. præc.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

Ad *quartum* dicendum, quòd recta ratio, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III. — UTRUM SUFFICIENTER VIRIUS DIVIDATUR PER MORALEM ET INTELLECTUALEM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem : communis-

ratur enim virtutibus intellectualibus (Ethic. lib. vi, cap. 3 et 5), et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit (quæst. LXI, art. 1). Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passionibus. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solum sunt quinque, scilicet « scientia et sapientia, intellectus, prudentia et ars, » ut dictum est (quæst. LVII, art. 2, 3 et 4). Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passionibus, circa quas maximè est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, in princ.), duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

CONCLUSIO. — Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundum intellectum, vel secundum appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis, quæ ad appetitum spectat.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 48 et seq.). Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana (1) vel est intellectualis vel moralis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim « recta ratio agibilium, » ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4), et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad *secundum* dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passionibus; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passionibus, ne deducatur; deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut rectè se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur: quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et

(1) Dicitur virtus *humana* ne quis de fide, spe et charitate objiciat, quod eas verè hominis virtutes esse censeat, et tamen neque sint morales, neque

intellectuales propriè loquendo: quia istæ virtutes non sunt humanæ, sed supra virtutes humanas, ut ait igne D. Thomas ad 3.

propter hoc continentia à delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 4 et 9).

Ad *tertium* dicendum, quòd fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM MORALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE INTELLECTUALI.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quòd illa ratio naturæ jungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quòd aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosus, et Deo accepti. Ergo videtur quòd virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis iudicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. XXII, cap. 1, implic.), quòd « cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt. » Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4). Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

CONCLUSIO. — Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, scilicet sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus; quia moralis virtus est habitus electivus, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quòd electio sit bona, duo requiruntur: primò ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundò, ut homo rectè accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem rectè consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 4, 5 et 6). Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum: Ita etiam prudentia, quæ est « recta ratio agibilium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo

(1) Ad cuius intelligentiam conferendum est quod dicit B. Thomas de continentia, 22, quæst.

CLV, art. 4, et De perseverantia, 22, quæst. CXXXVII, art. 4).

ad suam perfectionem indiget quòd sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad *secundum* dicendum, quòd in virtuoso non oportet quòd vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtutis; unde etiam qui videntur simplices, eò quòd carent mundanâ astutiâ, possunt esse prudentes, secundum illud (Matth. x, 16) : *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad *tertium* dicendum, quòd naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tantò potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tantò fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quòd sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit (Ethic. lib. vi, cap. ult. circa med.).

ARTICULUS V. — UTRUM INTELLECTUALIS VIRTUS POSSIT ESSE SINE MORALI.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus intellectualis possit esse siue virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maximè moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est « virtus bene consiliativa, » ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 9). Sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed *contra*, velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quòd volens peccet, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 5, circa fin.). Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

CONCLUSIO. — Omnes virtutes intellectuales, prudentiâ exceptâ, sine morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum quòd aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est « recta ratio agibilibus, » non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalis agibilibus homo rectè se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quòd nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad rectè ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quòd hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad rectè se habendum

circa principia universalia per intellectum (1) naturalem vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod rectè se habeat circa principia particularia agibilia, quæ sunt fines, oportet quòd perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale rectè judicare de fine; et hoc fit per virtutem moralem: virtuosus enim rectè judicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.). Et ideo ad rectam rationem agibilem, quæ est prudentia, requiritur quòd homo habeat virtutem moralem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio, secundum quòd est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd principia artificialium non dijudicantur à nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva; quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium iudicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primò considerare in communi comparisonem virtutis ad passionem; secundò distinctionem moralium virtutum secundum passiones. Circa primum quærentur quinque: 1º Utrum virtus moralis sit passio. — 2º Utrum virtus moralis possit esse cum passione. — 3º Utrum possit esse cum tristitia. — 4º Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. — 5º Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS MORALIS SIT PASSIO.

De his etiam Sent. III, dist. 25, quæst. 1, art. 5, quæst. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere (2). Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invidia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim « tristitia de alienis malis, » ut supra dictum est (quæst. xxxv, art. 8, arg. 3). Hanc autem « Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, » ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. IX, cap. 5, circa med.). Ergo passio potest esse virtus moralis.

(1) Non præcisè pro potentia intellectiva, sed pro habitu quodam principiorum cognoscitivo sumptum.

(2) Juxta contrariorum legem, quæ sub eodem genere maxime distantia definiuntur.

Sed *contra* est quod dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5, à princ.), quòd « passionibus neque virtutes sunt, neque malitiæ. »

CONCLUSIO. — Cùm virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, cùmque solum ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione : primò quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundò, quia passionibus ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem : unde passionibus secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum secundum quòd possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cùm virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Tertiò, quia, dato quòd aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum (1), tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est è converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quòd à ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur (Eth. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « est habitus electivus in medietate consistens determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus secundum suam essentiam non est medium inter passionibus; sed secundum suum effectum; quia scilicet inter passionibus medium constituit.

Ad *secundum* dicendum, quòd si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quòd nulla passio est vitium. Si verò dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et è contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quòd passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus (2), secundum quòd « motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cùm indigenti tribuitur, sive cùm ignoscitur poenitenti, » ut Augustinus, dicit ibid. (loco citato in arg.). Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM PASSIONE.

De his etiam part. I, quæst. XCV, art. 2 ad 2, et 2 2, quæst. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 14, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 5.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus (Topic. lib. IV, cap. 5, loc. 54), quòd « mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur; » et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur (Phys. lib. VII, text. 17), unde virtus « quædam sanitas animæ » esse videtur, ut Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. IV, ante med.). Passionibus autem animæ dicuntur « morbi quidam animæ, » ut in eodem libro (circa

(1) Al. *motum*.

(2) De misericordia in eo sensu sumpta agitur (2 2, quæst. XXX).

med.) Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. vi, cap. 5, circa med.) quòd « delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ; » et Sallustius dicit in Catilinario (in princ. orat. Cæsaris), quòd « non faciliè verum perspicit animus, ubi illa efficiunt, » scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 6, in princ.): « Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, » scilicet passionum; « si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. » Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

CONCLUSIO. — Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur: si verò passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quòd sunt à ratione ordinatæ, cum morali virtute esse possunt.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit discordia inter stoicos et peripateticos, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. ix, cap. 4, in princ.). Stoici enim posuerunt quòd passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; peripatetici verò, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. ix, ibid.), posuerunt quòd passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ. Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quàm secundum rerum sententias. Quia enim stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quòd passiones animæ sint motus appetitus sensitivi; aliæ verò affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quòd passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes; quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quòd « animi visus, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavecat metu, vel tristitiâ contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista, eisque consentit, » ut Augustinus narrat (De civit. Dei, lib. ix, loc. sup. cit.) ab Aulo Gellio dictum (Noct. Attic. lib. xix, cap. 1). Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quòd post deliberationem eis consentiatur, ut stoici posuerunt. Si verò passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quòd sunt à ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit (Ethic. lib. ii, cap. 3, parum ante med.), quòd « non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quòd sunt quietes à passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio stoicorum, quòd virtutes essent sine passionibus animæ, quam Philosophus

excludit (Ethic. lib. II, loc. cit.), dicens « virtutes non esse impassibilitates. » Potest tamen dici, quòd cùm dicitur quòd « mitis non patitur, » intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit (De Tuscul. Quæst. lib. IV), procedunt de passionibus, secundum quòd significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quòd passio præveniens iudicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis; si verò sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE CUM TRISTITIA.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 9, et Sent. IV, dist. 44, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud (Sap. VIII, 8) : *Sobrietatem et iustitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem* (1). Sed sapientiæ convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 13, et lib. X, cap. 5). Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat (De Tuscul. Quæst. lib. IV, parum ante med.). Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est quòd Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur (Matth. XXVI, 38) : *Tristis est anima mea usque ad mortem*. Ergo tristitia potest esse cum virtute.

CONCLUSIO. — Cùm secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse: sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 8), stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres *εὐπαθείας* (2), id est, tres bonas passiones; pro cupiditate scilicet voluptatem (3), pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Pro tristitia verò negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione: primò quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quòd, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt; ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur: cùm enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo male uti: unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest; et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud (1. Joan. I, 8) : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, fortè quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud (II. Cor. VII, 10) : *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem*

(1) Quæ pro fortitudine ponitur juxta græcum *εὐδαιμονία*.

(2) Nicolai non habet hoc verbum græcum sed

latinum *eupathias*, *πάθος*, passio, et *εὖ*, bene.

(3) Idem Nicolai ex manifesto sensu (ut ipse ait), et ex textu Augustini reposuit *voluntatem*.

stabilem operatur. Quartò, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam. Secundò movebantur ex hoc quòd tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsenti, desiderium verò de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quòd aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quòd etiam malum futurum caveat. Sed quòd malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. præc.), quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quòd de huiusmodi malo tristatur, moderatè tamen secundum rationis iudicium. Illoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Unde ad virtutem pertinet quòd tristetur moderatè in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit (Eth. lib. II, cap. 6 et 7). Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est quòd tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderatè tristatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate habetur quòd de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impeditivæ sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad *secundum* dicendum, quòd tristitia impedit operationem de qua tristamur; sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd tristitia immoderata est animæ aegritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV. — UT RUM OMNIS VIRTUS MORALIS SIT CIRCA PASSIONES.

De his etiam infra, quæst. LX, art. 4 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3), quòd « circa voluptates et tristitias est moralis virtus. » Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1, et quæst. XXXV, art. 1). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Sed huiusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. XXII, art. 3). Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur (Eth. lib. III, cap. 6 et 10). Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed *contra* est quòd iustitia, quæ est virtus moralis, « non est circa passiones, » ut dicitur (Eth. lib. V, cap. 1, 2, 3 et 4).

CONCLUSIO. — Cum virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent, et moderentur; quædam ipsas voluntatis (quæ passionis

subjectum non est) operationes; certum est non omnem virtutem moralem circa passionem esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est (quæst. xii, art. 3). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad (2) proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus post præmissa verba (loc. cit. in arg.), subdit quòd « si virtutes sunt circa actus, et passiones; omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; etiam propter hoc (3) virtus erit circa delectationes et tristitias, » scilicet, sicut circa (4) aliquid consequens.

Ad *secundum* dicendum, quòd rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (corp. articuli).

Ad *tertium* dicendum, quòd in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (quæst. lx, art. 2).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA VIRTUS MORALIS POSSIT ESSE ABSQUE PASSIONE.

De his etiam infra, quæst. lx, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis possit esse absque passione. Quantò enim virtus moralis est perfectior, tantò magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum à suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur; unde (Rom. vii) nominantur passiones peccatorum. Ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum (lib. De morib. Eccles. cap. 6 et 11, à med.). Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed *contra* est quòd « nullus justus est qui non gaudet justà operatione, » ut dicitur (Ethic. lib. i, cap. 8, circa med.). Sed gaudium est passio. Ergo justitia non potest esse sine passione, et multò minùs aliæ virtutes.

CONCLUSIO. — Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliæ non possunt.

Respondeo dicendum quòd si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut stoici posuerunt, sic manifestum est quòd virtus perfecta est sine passionibus. Si verò passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quòd virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia

(1) Ita se habet justitia quæ versatur circa operationes voluntatis, ut patet ex art. seq.

(2) Ita cod. Alcan., Theologi et Nicolai. In edit. Rom. et Patav. dicitur *ad*.

(3) Ita cum cod. Ale., edit. Rom. Theologi, Nicolai et edit. Patav., *etiam propter hoc*.

(4) Ita passim. In cod. Alcan. dicitur *circa*.

secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi, à propriis actibus vacent; sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et huiusmodi virtus est iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 7, et quæst. xxiv, art. 3). Et sic per redundantiam huiusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad *secundum* dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio (4).

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quærentur quinque: 1º Utrum sit tantum una virtus moralis. — 2º Utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his quæ sunt circa passiones. — 3º Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus. — 4º Utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes. — 5º Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT UNA TANTUM VIRTUS MORALIS.

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 4, quæst. I.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3 et 5). Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus; scilicet felicitas: proprii autem et propinqui sunt infiniti; non

(4) An et qualiter virtutes morales possint esse in altera vita, ubi nullæ erunt passiones, S. Doctor examinat (quæst. lxxvii, art. 1).

sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quòd sit una tantum.

Sed *contra* est quòd unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est (quæst. lvi, art. 2). Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut dictum est (part. I, quæst. lxxxi, art. 2). Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

CONCLUSIO. — Cùm appetitivæ potentiæ ad quam moralis virtus pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantum est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. lviii, art. 2), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est (quæst. liv, art. 2). Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quòd materia patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quòd si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univocè nisi aliquid existens in specie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quòd ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ. Manifestum est autem quòd in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus respicit impressionem rationis quasi univocè; quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur (Eth. lib. I, cap. ult.). Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus secundum quòd diversimodè se habent ad rationem; et ita sequitur quòd virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum rationis est *verum*; est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia (1). Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd moralia non habent speciem à fine ultimo, sed à finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES QUÆ SUNT CIRCA OPERATIONES, DISTINGUANTUR AB HIS QUÆ SUNT CIRCA PASSIONES (2).

De his etiam De verit. quæst. I, art. 15 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non dis-

(1) Advertendum est sermonem hic esse de prudentia quæ ad vitam propriam operantis rectè instituendam est necessaria et vocari potest prudentia personalis: talis namque solum est una;

cùm alioquin plures sint species prudentiæ politicæ, de quibus in 22, quæst. XLVIII.

(2) Ad intelligentiam hujus articuli notandum est quòd per operationes hic intelliguntur ac-

tinguantur ab invicem per hoc quòd quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3), quòd « virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa. » Sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1, et quæst. XXXV, art. 1). Ergo eadem virtus quæ est circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quòd etiam per consequens rectificent operationes. Eadem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exterioriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male. Sed motus appetitus sensitivi sunt passiones. Ergo eadem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 3 et 7, et lib. V, in 4 priorib. cap.) ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

CONCLUSIO. — Tametsi aliquæ sint ex moralibus virtutibus circa operationes et passiones, ut earum productivæ: quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur secundum objectorum diversitatem distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem: uno modo sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (quæst. LIX, art. 4 ad 1). Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quòd sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam verò operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem: et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quòd homo bene vel male afficitur circa hujusmodi: et propter hoc oportet quòd virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passionibus, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quòd in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem: et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia verò iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quòd est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt

tiones exteriores, quibus unus homo ad alterum ordinatur, ut emptio, venditio et aliæ hujusmodi; per passiones autem, illæ interiores affectiones seu motus appetitus sensitivi, quæ sunt

cum aliqua transmutatione corporali, de quibus à quæst. XXII usque ad XLVIII actum fuit, ut amor, ira, delectatio, etc.

ex hoc quòd ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædictâ (in corp.).

ARTICULUS III. — UTRUM CIRCA OPERATIONES SIT TANTUM UNA VIRTUS MORALIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maximè differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 1, circa fin.), quòd « justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud à virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem. » Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quòd secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet (Ethic. lib. v, cap. 2, à med.). Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed *contra* est quòd religio est alia virtus à pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

CONCLUSIO. — Licet virtutes morales, quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ convenient; tamen secundum speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.

Respondeo dicendum quòd omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (art. præc.), non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes: putà religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia propriè dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundum quaecumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus à justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus; unde et jus commune distinguitur à jure privato; et Tullius ponit (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), unam specialem virtutem pietatem, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune, est

generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod à tali justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit. Et sic virtus à justitia legali non differt nisi ratione, sicut solâ ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius (1).

Ad *tertium* dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipuè quantum ad commutationes; fortè enim distributiva est alterius speciei à commutativa. Sed de hoc infra quæretur (2 2, quæst. LXI, art. 1).

ARTICULUS IV. — UTRUM CIRCA DIVERSAS PASSIONES DIVERSÆ SINT VIRTUTES MORALES.

De his etiam infra, art. corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maximè in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 1 et 2). Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum; quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est (quæst. xxiii, art. 4). Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed *contra* est quod fortitudo est circa timores et audacias; temperantia circa concupiscentias; mansuetudo circa iras, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 6 et 10, et lib. iv, cap. 5).

CONCLUSIO. — Impossibile est unam et eandem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eandem contingat virtutem esse.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem (2), ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 1). Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primò quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundò quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, putà secundum impulsus ad

(1) De ea responsione vide quod dicitur in 22, quæst. LVIII, art. 6.

(2) Ut ira et voluptas, ac proinde una virtus non potest omnes istas passiones ad medium reducere.

il quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales (1), quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis; quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum; spes et desperatio ad aliquod bonum arduum; ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote temperantia circa passiones concupiscibilis, fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa spem et desperationem, mansuetudo circa iras.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum; ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad *tertium* dicendum, quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo ad eandem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V — UTRUM VIRTUTES MORALES DISTINGUANTUR SECUNDUM DIVERSA OBJECTA PASSIONUM.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eandem enim virtutem iustitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed maior diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem (2). Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut temperantia circa concupiscentias delectationum tactus, eutrapelia (3) circa delectatio-

(1) Quod non sic accipiendum est quasi circa quascunque passiones concupiscibilis solum sit una virtus, sed quia solum sit una virtus in concupiscibili respectu passionum se habentium circa idem, ut una temperantia circa amorem et desiderium delectationum tactus, et circa odium contrarii, s. una philotimia circa, etc.

(2) Seu participatio major aut minor alicujus perfectionis non impedit quin illæ quæ sic inæqualiter participant, possint ad unam et eandem speciem pertinere; sicut magis vel minus album.

(3) *Eutrapelia* est bona conversatio, vel conversio, juxta significationem græcæ vocis. Venit

nes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed *contra* est quòd castitas est circa delectabilia venercorum, abstinencia verò est circa delectabilia ciborum, et eutrapelia circa delectabilia ludorum.

CONCLUSIO. — Cùm ex ratione perfectio virtutis dependeat, rectè secundum objecta passionum, prout diversimode ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quòd virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passionibus autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quòd diversimodè ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum verò quòd comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.), et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cùm circa unam passionem, putà delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.), ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, putà quòd aliquid sit bonum absolutè, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quòd unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quòd pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorē animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem. Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venercorum), erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cùm non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 3, ad fin.). Bonum autem non sensu, sed interiori virtute, apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis,

enim à verbo *περίπλοος*, id est verto, et ex particula *εὖ*, id est bene, quia *eutrapelus* se vertit et flectit ad id omne quod gratum esse potest iis cum quibus conversatur. Quare cùm id faciant lepidi ac faceti, Lexica *eutrapeliam* reddunt facetiam, festivitatem, leporem. Apostolus (Ephes. c. V, v. 10) *eutrapeliam* inscetur. eamque christiano indignam esse docet. Sed intelligit *eutrapeliam* immoderatam, sive scurrilitatem, non moderatam, de qua loquitur S. Thomas. Nam illam adnumerat inter ea quæ *ad rem non*

pertinent, id est quæ non sunt decencia (ut habet græcus textus). Contra *eutrapeliam* quæ ad recreationem, excitationemque animi refertur, ad honestam lætitiā fovendam, non solum permittitur christianis, sed est etiam laudabilis, quia per eam fit ne animus seriis occupationibus intentus, se summiq; corpus debilitet et exhauriat. Hinc meritò docet S. Thomas eam esse virtutem. (Ed. Nicolai et ed. Parmensi.)

(1) Al., *interiores*.

honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolutè, secundùm quòd pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundùm quòd pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundùm quòd convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolutè sumptum, secundùm quòd est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est liberalitas; circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundùm quòd est objectum spei, est magnificentia; circa bonum verò quòd est honor, si quidem sit absolutè sumptum, secundùm quòd est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur philotimia, id est, amor honoris; si verò cum arduitate consideretur, secundùm quòd est objectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili; magnificentia verò et magnanimitas in irascibili. Bonum verò hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolutè sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundùm quòd præbet se alteri, vel in his quæ seriò fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo (1), id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantùm, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter: uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles (lib. II, cap. 7, circa med. ex sensu D. Thom.) nominat amicitiam, et potest dici affabilitas. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem (Ethic. lib. IV, cap. 7). Manifestatio enim propinquiùs accedit ad rationem quàm delectatio, et seria quàm jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 8) eutrapeliam nominat. Sic igitur patet quòd secundùm Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet « fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas, et eutrapelia, » et distinguuntur secundùm diversas materias, vel secundùm diversas passiones, vel secundùm diversa objecta. Si igitur addatur justitia, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia objecta ejusdem operationis secundùm speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundùm speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd alià ratione diversificantur passiones, et alià virtutes, sicut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd bonum fortius est ad movendum quàm malum, quia « malum non agit nisi virtute boni, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 21 et 22). Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum

(1) Latè accepto pro quocumque non facto tantùm, sed et verbo quod ad recreationem animi ordinatur; tamen potissimum pro facto.

(2) Ita passim, optimè. Col. Al. et Tarrac.: *Erunt duodecim omnes*. Vide Garciam.

(3) Quæ secundùm se nempe considerata habent unde repugnent rationi, licèt non semper sic repugnent, sed obediunt eùm ratio prædominatur supra illas; non habet autem operationes per se ac secundùm se unde repugnent, etc.

in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet mansuetudo; et similiter circa audacias una sola, scilicet fortitudo. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus, et circa hoc quærentur quinque: 1^o Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales. — 2^o De numero earum. — 3^o Quæ sint. — 4^o Utrum differant ad invicem. — 5^o Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES DEBEANT DICHI CARDINALES, VEL PRINCIPALES (1).

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, et De verit. quæst. I, art. 42 ad 24, et quæst. V, art. 4 ad 2, 4 et 11.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul naturæ, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de *Simul*), et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes morales non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 2). Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud: (*Beati pauperes spiritu*, cap. VI, 8): « Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem. » Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

CONCLUSIO. — Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solæ contineant, solæ cardinales, seu principales dicuntur.

Respondeo dicendum quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus; huiusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quæ non requirit rectitudinem appetitus; quia solum facit facultatem bene agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto. Et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Huiusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4, et quæst. LVIII, art. 3).

(1) Virtus aliqua, ait S. Thomas, dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam alie

virtutes fiuntur (quæst. unica De virt. in com. art. XII ad 24).

ad 1). Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior aliâ, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi (1), quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quàm accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eò quòd bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 3 ad 3). Unde non propriè dicuntur virtutes humanæ (2), sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliæ virtutes intellectuales à prudentia (3), etsi sint principaliores quàm morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitûs.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT QUATUOR VIRTUTES CARDINALES.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4, et 4 corp. et 2 2, prol. et quæst. CXXIII, art. 2, et quæst. CLXII, art. 7, et Sent. III, dist. 55, quæst. II, art. 1, quæst. III, et De verit. quæst. 1, art. 2 ad 25 et 26.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet (quæst. LVII, art. 4 et 5). Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2). Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior alterâ. Sed ad hoc quòd virtus dicatur principalis, non requiritur quòd sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam. Ergo videtur quòd sint multò plures principales virtutes.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 49, circa princ.), quòd « in quatuor virtutibus tota boni (4) operis structura consurgit (5). »

CONCLUSIO. — Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur; prudentia scilicet, justitia, temperantia, et fortitudo.

Respondeo dicendum quòd numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari: uno modo secundum quòd in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur prudentia. Alio

(1) Analogæ sunt ea quorum est idem nomen, ratio verò nomine significata, partim diversa, partim eadem est; ut Deus et creatura respectu entis. Ex Arist. Met. lib. IV, cap. 2.

(2) Hinc virtutes prædictæ non dicuntur cardinales vel principales respectu virtutum theologiarum, sed respectu humanarum.

(3) Ita coll. et editi passim. Al. deest à prudentia; edit. Rom. et prudentia.

(4) Ita ex Gregorio Nicolai. Al., bona.

(5) Easdem quatuor virtutes suis communibus nominibus exprimit Augustinus (lib. De mor. Eccles. cap. 45; De Gen. cont. Man. lib. II, cap. 40, et De civ. Dei, lib. XII, cap. 21); et ante ipsum B. Ambrosius qui primus, ut creditur, cardinales eas vocat in cap. 6 Luc. I. V; alibi verò ut lib. I Offic. cap. 21 vocat illas principales virtutes, quemadmodum ut S. Prosper. lib. III De vita contemplativa, cap. 18.

modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est justitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, consideratâ repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter: uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia: alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dicat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est, in voluntatem, quæ est subjectum justitiæ, et in concupiscibilem, quæ est subjectum temperantiæ, et in irascibilem, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad *secundum* dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior aliâ, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIÆ VIRTUTES MAGIS DEBEANT DICI PRINCIPALES QUAM ISTE.

De his etiam supra, art. 1 et 2, et locis ibi not. et Sent. III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. IV.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, à med.). Ergo magnanimitas maximè debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maximè principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius (hom. VII in Evang. in fin.), quod « qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat. » Ergo humilitas videtur esse maximè principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maximè principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud (Jacobi I, 4): *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed *contra* est quod Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ad has quatuor omnes alias reducit.

CONCLUSIO. — Solæ quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia, et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt: tum propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiæ principalitatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 1, 2 et 3). Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum

autem refrænandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maximè difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactûs. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipuè invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut putà quòd omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur prudentia; et quòd omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur iustitia; et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimat, dicatur temperantia; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quas-cunque passiones, dicatur fortitudo. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quàm etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones. Alio verò modo possunt accipi, secundum quòd istæ virtutes denominantur ab eo quòd est præcipuum in unaquaque materia; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ; putà quòd prudentia dicatur quæ præceptiva est; iustitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales; temperantia, quæ reprimat concupiscentias delectationum tactûs; fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM QUATUOR VIRTUTES CARDINALES DIFFERANT AB INVICEM.

De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 2 corp. et 2 2, quæst. CXXIII, art. 2 et 4 corp. et quæst. CXLIX, art. 4 corp. pr. et Sent. III, dist. 53, quæst. I, art. 4, quæst. III, et De ver. quæst. I, art. 42 ad 45 et 26, et Eth. lib. II, lect. 8.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. XII, cap. 1, med.): « Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis et temperans non est. » Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ; diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem (1). Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 36, paulò à princ.): « Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur atque inflectitur. » De temperantia etiam dicit (cap. 43 et 45) quòd « modum vel ordinem servat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur. » Ergo videtur quòd hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit (Eth. lib. II, cap. 4) quòd ad virtutem hæc requiruntur: « Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firmè et immobiliter habeat se, et opere-tur. » Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est « recta ratio agibilium; » secundum, scilicet eligere, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrænatis; tertium, scilicet « ut aliquis propter debitum finem operetur, » rectitudi-

(1) Id est, nomen unius non tribuitur alteri; putà nomen hominis et bruto, et vicissim.

nem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet firmitas et immobilitas, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De morib. Eccl. cap. 13, in princ.), quod « quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu; » et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

CONCLUSIO. — Quatuor virtutes cardinales secundum quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; justitia verò sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia verò si quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo verò sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut à contrario non moveatur; quod dictum est ad fortitudinem pertinere: ex hoc verò quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad justitiam pertinere: in hoc verò quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad temperantiam: solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia verò tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis. Alii verò et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, à qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.). Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum à prudentia diriguntur; unaquæque verò aliarum redundat in alias eâ ratione, quod qui potest quod est difficilior, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longè facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in tempe-

rantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius (De offic. circa med., in tit. : *Vera magnanimitas in duobus sita*); « non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate aliquando possit. »

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum*. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus (loc. cit. in arg.), non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum (in corp.)

ARTICULUS V. — UTRUM VIRTUTES CARDINALES CONVENIENTER DIVIDANTUR IN VIRTUTES POLITICAS, PURGATORIAS, PURGATI ANIMI, ET EXEMPLARES.

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. 1, art. 4 ad 2, et dist. 54, quæst. 1, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol., et De ver. quæst. XXVI, art. 8 ad 2, et quæst. V, art. 4 ad 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. Ut enim Macrobius dicit (super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, versùs fin.), « virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt. » Sed Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 8, circa med.) dicit quòd « ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere. » Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loco cit.), quòd « temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere. » Dictum est autem supra (quæst. LIX, art. 2 et 5) quòd hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum « qui quâdam humanorum fugâ solis se inserunt divinis. » Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius (De offic. lib. 1, circa med. in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita*): « Qui despiciere se dicunt ea quæ plerique mirantur, » scilicet imperia et magistratus, « his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto. » Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit, « quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. » Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1). Ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed *contra* est quod Macrobius ibidem dicit (loc. cit.): « Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps; Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares. »

CONCLUSIO. — Cardinalium virtutum aliquæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliquæ purgati jam animi, et aliæ exemplares dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 6, à med.), « oportet quòd anima aliquid sequatur, ad hoc quòd ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, benè vivimus. » Oportet igitur (1) quòd exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut

(1) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Al.: *Patet igitur*.

et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes *exemplares*; ita scilicet quòd ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia verò conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quòd concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia verò Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit (cit. à Macrob., ut sup.). Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politicæ vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes rectè se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, non longe à fin.), et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud (Matth. v, 48): *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quòd quædam sunt virtutes transcendentium (1), et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes purgatorię (2); ita scilicet quòd prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia verò relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum à corpore, et accessum ad superna; justitia verò est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Quædam verò sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam purgati animi; ita scilicet quòd prudentia sola divina intueatur; temperantia terrenas cupiditates nesciat; fortitudo passionem ignoret; justitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando; quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quòd sunt circa res humanas; putà justitia circa emptiones vel venditiones; fortitudo autem circa timores; temperantia circa concupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo attribuire.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes humanæ sunt circa passionem. scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit (cit. à Macrob. ut sup. in arg. 1), quòd « passionem politicæ virtutes molliunt, » id est, ad medium reducant; « secundæ, scilicet purgatorię, auferunt; tertiæ, quæ sunt purgati animi, obliviscuntur; in quartis, scilicet exemplaribus, nefas est nominari. » Quamvis dici possit quòd loquitur hic de passionibus secundum quòd significant aliquos inordinatos motus.

Ad *tertium* dicendum, quòd deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est; aliàs est virtuosum. Unde parum sup. (loc. cit. in arg.) Tullius præmittit: « His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio, doctrinæ se dediderunt; et his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliquâ graviore causâ impediti à republica

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavinæ. Al. transeuntium.

(2) Virtutes illæ sunt illius qui à republicæ actibus se sequestrans, resque terrenas contemnens, totus in hoc tendit ut divinis vacet.

recesserunt, cùm ejus administrandæ potestatem aliis laudemque concederent. » Quod consonat ei quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, in fin.): « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati: si autem imponitur, suscipiendæ est propter charitatis necessitatem. »

Ad *quartum* dicendum, quòd sola justitia legalis directè respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut (Ethic. lib. v, cap. 1, post med.) dicit Philosophus. Est enim considerandum quòd ad politicas virtutes, secundum quòd hìc dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. — 2^o Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. — 3^o Quot et quæ sint. — 4^o De ordine earum.

ARTICULUS I. — UTRUM SINT ALIQUÆ VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam infra, art. 2 et 5 corp. et Sent. III, dist. 25, quæst. 1, art. 4, quæst. III, et dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. I corp. et De ver. quæst. 1, art. 5 ad 12, et art. 12 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim dicitur (Physic. lib. vii, text. 17), « virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam. » Sed id quod est divinum est supra naturam hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (qu. lxi, art. 5), quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem. Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed *contra* est quòd præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim (Eccli. ii, 8): *Qui timetis Deum, credite illi*; item: *Sperate in illum*; item: *Diligite illum*; ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theologicæ.

CONCLUSIO. — Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini necessariò infusæ, ad supernaturalem finem consequendum, quæ theologicæ sunt appellatæ.

Respondeo dicendum quòd per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. iii, art. 5, et quæst. ii, art. 7, et quæst. lv, art. 3). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 2 ad 4, et quæst. v, art. 5). Una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo solâ divinâ virtute pervenire potest se-

cundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur (II. Petr. 1), quod per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ*. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem (1), sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino: et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ; tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas rectè ordinamur in Deum; tum quia à solo Deo nobis infunduntur (2); tum quia solâ divinâ revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter: uno modo essentialiter, et sic huiusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participativè, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.). Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad *secundum* dicendum, quod istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficiamur virtuosì à Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad *tertium* dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ DISTINGUANTUR AB INTELLECTUALIBUS ET MORALIBUS.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. III ad 4, et De verit. quæst. XIV, art. 3 ad 9, et Virt. quæst. 1, art. 42 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur à moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales; virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam (3), sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur à virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum (4). Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 13, in princ.) manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt ordo amoris. Sed

(1) Virtutes illæ non tantum sunt utiles, sed etiam necessariae ad salutem consequendam; *Fides*, ut ait synodus Tridentina, *nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfectè eum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit* (sess. VI, cap. 6).

(2) Ita ut sine illa infusione nunquam in nobis esse possint; unde per se ac ex natura sua con-

venit eis ut infundantur; non sic autem aliæ quas interdum infundi per accidens contingit.

(3) Sive superiorem, sive inferiorem.

(4) Immediatè ac directè ut ad objectum, non mediatè tantum et consequenter ut ad finem; sicut ordinat religio, quæ non ideo theologicæ dici debet.

amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur à theologicis.

Sed *contra*, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologice sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 4 et 5). Ergo distinguuntur ab invicem.

CONCLUSIO. — Virtutes theologice distinguuntur specie à virtutibus moralibus et intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LIV, art. 2), habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologiarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humanà ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologice specie distinguuntur à moralibus et intellectualibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologice supernaturaliter (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientia, quæ à Philosopho (Eth. lib. VI, cap. 3 et 7) ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quòd sunt investigabilia ratione humanà; sed theologica virtus est circa ea secundum quòd rationem humanam excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quòd « omnis virtus est ordo amoris, » potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quòd quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quòd omnes aliæ virtutes aliquantulum à charitate dependeant, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 4, et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER FIDES, SPES ET CHARITAS PONANTUR VIRTUTES THEOLOGICÆ.

De his etiam 2 2, prol., et quæst. XVII, art. 6, et Sent. III, dist. 25, quæst. 1, art. 5, et dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. 1, et De ver. quæst. 1, art. 5 ad 42, et art. 42 corp. fin. et ad 10, et I. Cor. III, lect. 2 fin. et lect. 4 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres virtutes theologice, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologice se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologice virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta (2); similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multò minus debent poni virtutes theologice.

(1) Hinc virtus theologica describi potest esse ea quæ suo actu interiori immediate attingit Deum ut supernaturaliter cognitum.

cum etiam in falsum ferri possit, est imperfecta cognitio, nec dici potest virtus, ut (Eth. lib. VI, cap. 5) patet.

(2) Utpotè quæ sequatur opinionem; at opinio.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. xiii, 13): *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

CONCLUSIO. — Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundum intellectum et voluntatem, sequi suam supernaturalem beatitudinem potest: fides videlicet, spes et charitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo: primò quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quàm in agendis; secundò per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis. Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud (I. Corinth. ii, 9): *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quòd quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primò quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundò verò est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per charitatem. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideo oportet quòd in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit à ratione virtutis (1). Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud (I. Corinth. i, 15): *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quòd in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

(1) Quia quæ versantur circa ea quæ subduntur humanæ potestati sunt incertæ et fallibiles, sed non ita est de iis quæ innituntur veri-

tati divinæ quæ est infallibilis, ut res circa quas versantur spes et fides theologica.

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES SIT PRIOR SPE, ET SPES CHARITATE (1).

De his etiam 2 2, quæst. IV, art. 8, et quæst. XVII, art. 7 et 8, et Sent. III, dist. 25, quæst. II, art. 5, et Virt. quæst. IV, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologiarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati*. Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 37) : « Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret. » Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Sed spes nominat quamdam affectionem : est enim quædam passio, ut supra dictum est (quæst. XXV, art. 2). Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus (I. Cor. XIII, 13) ista enumerat, dicens : *Nunc autem manent fides, spes et charitas*.

CONCLUSIO. — Tametsi ordine perfectionis charitas, quæ omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit.

Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior formæ, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem (2). Ordine verò perfectionis charitas præcedit fidem et spem (3), eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur (quæst. LXII, art. 4, et 2 2, quæst. XXIII, art. 7 et 8).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus loquitur de spe quâ quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

(1) B. Thomæ conclusio probari potest, tum ex Apostolo qui virtutes theologicas enumerans, primò fidem, secundò spem, tertiò charitatem recensuit (I Cor. XIII), tum ex SS. Patribus qui eodem ordine solent eas recensere, tum ex hymno feriæ sextæ ad Laudes, tum denique ex conc. Trid. (sess. VII cap. 6).

(2) Perindè ac si dicat quod spei actus actum charitatis præcedit, sicut actus fidei similiter

præcedit actum spei, licet habitus unus alium non præcedat, siquidem simul infunduntur, ut ait S. Thomas in corp. art.

(3) Quis autem sit ordo dignitatis inter fidem et spem non convenit inter doctores; probabilius loqui videntur, ait Sylvius, qui fidem dicunt esse nobiliorem spe, ut Medina hic et Banesius (2 2, quæst. IV, art. 7).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xl, art. 7), cùm de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur ; et respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum à quo se sperat posse consequi bonum ; et respectu hujus primò quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quòd aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum ; et ex hoc ipso quòd ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa virtutum ; et circa hoc quærentur quatuor : 1^o Utrum virtus sit in nobis à natura. — 2^o Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. — 3^o Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. — 4^o Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS INSIT NOBIS A NATURA.

De his etiam supra, quæst. li, art. 1, et 2 2, quæst. xlvii, art. 15, et Sent. iii, dist. 53, quæst. i, art. 2, quæst. i, et Virt. quæst. i, art. 2, et Gal. lect. 6, et Ethic. lib. ii, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus sit in nobis à natura. Dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. iii, cap. 14, circ. fin.) : « Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus. » Et Antoninus dicit (Serm. ad monach.) : « Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditió servetur, et virtus est. » Et Matth. iv, super illud : *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord. : « Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quæ naturaliter habet homo. »

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet (quæst. lv, art. 4 ad 2). Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cùm ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini à natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis à nativitate inest. Sed virtutes quibusdam à nativitate insunt ; dicitur enim (Job, xxxi, 18) : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum*. Ergo virtus inest homini à natura.

Sed *contra*, id quod inest homini à natura est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam « in dæmonibus bona naturalia manent, » ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, lect. 19). Sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini à natura.

CONCLUSIO. — Virtutes in nobis sunt à natura secundum aptitudinem et inclinationem, non autem secundum perfectionem : præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Respondeo dicendum quòd circa formas corporales aliqui dixerunt, quòd sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum ; aliqui verò quòd totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata(1) ; aliqui verò, quòd partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse

(1) Hanc opinionem refellit S. Doctor (part. I, quæst. lxxix, art. 5).

ab intrinseco, ita scilicet quòd omnes virtutes et scientiæ naturaliter præ-
existunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ
et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum
ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platoniorum. Alii
verò dixerunt quòd sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelli-
gentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii verò dixerunt quòd secundum
aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis à natura, non autem secundum
perfectionem, ut Philosophus dicit (*Ethic. lib. II, cap. 1, circ. princ.*). Et
hoc verius est. Ad cuius manifestationem oportet considerare quòd aliquid
dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex natura speciei;
alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secun-
dum suam formam, individuatur verò secundum materiam; forma verò
hominis est anima rationalis, materia verò corpus; ideo id quod convenit
homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem
speciei; id verò quod est ei naturale secundum determinatam corporis
complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim
est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo
refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ propor-
tionatum. Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum
quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum
in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita
tam scibilium quàm agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectua-
lium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem natura-
lis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum verò naturam
individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel me-
lius vel pejùs ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ
actus sunt quarundam partium corporis ex quarum dispositione adjuvan-
tur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens
vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum
hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad for-
titudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales
quàm morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis
à natura, non autem consummatio earum: quia natura determinatur ad
unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum
modum actionis, sed diversimodè secundum diversas materias, in quibus
virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet
quòd virtutes in nobis sunt à natura secundum aptitudinem et inchoatio-
nem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ
sunt totaliter ab extrinseco (1).

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes proce-
dunt, secundum quòd seminaria virtutum insunt nobis à natura, inquan-
tum rationales sumus; tertia verò ratio procedit secundum quòd ex natu-
rali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudi-
nem ad miserendum, alius ad temperatè vivendum, alius ad aliam vir-
tutem.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA VIRTUS CAUSETUR IN NOBIS EX ASSCETUDINE OPERUM.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 2 et 3, et infra, quæst. LXV, art. 2 corp. et quæst. XCII, art. 4
ad 4, et Sent. II, dist. 44, quæst. I, art. 4 ad 6, et III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. II, et Virt.
quæst. I, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes in nobis causari

(1) Siquidem in nobis à Deo necessariò infundantur.

non possint ex assuetudine operum : quia super illud (Rom. xiv) : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini ord. ex lib. Sent. cap. 104 : « Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. » Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis à Deo, secundum illud (Ephes. ii, 8) : *Gratiâ estis salvati per fidem*. Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud (Sap. viii, 21) : *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit*. Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causâ. Ergo non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 16 et 22 implic.), quod « bonum est virtuosius quàm malum. » Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multò magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

CONCLUSIO. — Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multò magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.

Respondeo dicendum quòd de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est (quæst. li, art. 2 et 3). Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quòd, sicut supra dictum est (quæst. lv, art. 3 et 4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat « in modo, specie et ordine, » ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3), sive *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur (Sap. xi), oportet quòd bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 3 et 4), scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit; ita quòd quidquid regulatur ratione humanâ, regulatur etiam lege divinâ, sed non convertitur (1). Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum huiusmodi actus procedunt à ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus verò ordinans hominem ad bonum secundum quòd modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo huiusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psalm. cxviii : *Feci iudicium*, etc., conc. 26, ant. med., ubi dicit : *Deum operari in nobis justitiam*), posuit in definitione virtutis : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Et de huiusmodi etiam virtutis prima ratio procedit.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus divinitus infusa, maximè si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est (quæst. xlix, art. 3). Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directè actus (2), sed habitus. Et ideo licèt sine gratia homo

(1) Hoc est, non similiter quidquid regulatur ratione divinâ, regulatur etiam ratione humanâ.

(2) Actus autem ex consequenti et indirectè tantum seu reflexè, velut ex habitu procedens;

non possit peccatum mortale vitare, ita quòd nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus absteineat ut in pluribus, et præcipuè ab his quæ sunt valdè rationi contraria (1). Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directè opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.).

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. et quæst. LI, art. 1), virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientiâ conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitûs, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUÆ VIRTUTES MORALES SINT IN NOBIS PER INFUSIONEM (2).

De his etiam supra, quæst. LI, art. 5, et quæst. LV, art. 4 ad 6, et infra, quæst. LXV, art. 2, et Sent. III, dist. 53, quæst. I, art. 2, quæst. III, et IV, dist. 47, quæst. I, art. 5, quæst. I corp. et Virt. quæst. I, art. 40.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ à Deo. Ea enim quæ possunt fieri à causis secundis, non fiunt immediatè à Deo, nisi fortè aliquando miraculosè: quia, ut Dionysius dicit (implic. De coel. hierarch. cap. 8, 10 et 15), « lex Divinitatis est ultima per media adducere. » Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. præc.). Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multò minùs est aliquid superfluum quàm in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficientiunt virtutes theologice. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari à Deo.

3. Præterea, natura non facit per duo quod potest per unum, et multò minùs Deus. Sed « Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum, » ut dicit Glossa (Hebr. 1). Ergo non oportet quòd alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur (Sap. VIII, 7): *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

CONCLUSIO. — Non tantum theologice virtutes sunt homini divinitus infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quâdam ratione fertur.

Respondeo dicendum quòd oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quàm morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. et quæst. LI, art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur

ita ergo virtuti contrarium directè vitium est; peccatum verò indirectè propter vitium ipsum ex quo procedit.

(1) Pauca de his dicenda erunt (quæst. CIX).

(2) Quamvis Scotus et alii quidam repugnent, B. Thomæ sententia omninò admittenda est, siquidem opinio contraria à concilio Viennensi

his verbis damnata fuisse videtur: *Opinionem quæ dicit tam parvulis quàm adultis conferre in baptisma informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorum et dictis sanctorum et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante concilio, duximus eligendam.*

nobis à Deo virtutes theologicæ quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Unde oportet quòd his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediatè; sed oportet quòd per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS QUAM ACQUIRIMUS EX OPERUM ASSUETUDINE SIT EJUSDEM SPECIEI CUM VIRTUTE INFUSA (2).

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 2, quæst. IV, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 50, quæst. I, art. 2 ad 4, et Virt. quæst. I, art. 40 ad 7, 8 et 9, et quæst. V, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediatè à Deo factum et à creatura. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quòd est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed *contra*, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 4). Ergo virtus acquisita, cui (3) hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa.

CONCLUSIO. — Cùm de virtutibus infusis rectè dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.

Respondeo dicendum quòd dupliciter habitus distinguuntur specie: uno modo, sicut prædictum est (quæst. LIV, art. 2), secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabile in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio

(1) Idem docet catechismus concilii Tridentini (pars II, cap. 2, § 59): *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur.*

(2) Acquisitas vocat S. Thomas virtutes quæ ex frequenti actuum exercitio possunt humanæ

naturæ viribus acquiri; per infusas verò intelligit eas quæ non possunt aliter haberi quàm Deo nobis eas infundente.

(3) Quia tametsi eam Deus in nobis operetur per auxilium suum, non tamen *sine nobis* cooperantibus per actionem nostram.

est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est motus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam: putà in sumptione ciborum ratione humanà modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quod « homo castiget corpus suum et in servitutem redigat » per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus (Polit. lib. III, cap. 3, à princ.), quod « diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. » Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei*; et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod aliâ ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est (in corp. art.), unde non habent eundem actum (1).

Ad tertium dicendum, quod oculum cæci nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei: et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculosè causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primò quidem de medio virtutum; secundò de connexionem virtutum; tertio de æqualitate earum; quartò de ipsarum duratione. Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrum virtutes morales sint in medio. — 2º Utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis. — 3º Utrum intellectuales virtutes consistant in medio. — 4º Utrum virtutes theologice consistant in medio.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 4 et 4, et 2 2, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. XCII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 53, quæst. 1, art. 5, quæst. 1, et Virt. quæst. 1, art. 15, et Ethic. lib. II, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim (De coelo, lib. I, text. 116), quod « virtus est ultimum potentiae. » Ergo virtus moralis non consistit in medio.

(1) Quoniam etsi sit idem actus virtutis acquisitæ et infusæ, materialiter: non est tamen idem formaliter, ait ipse B. Thomas in lib. II, dist. 53, quæst. 1, art. 2, quæst. IV ad 2.

(2) Consideravit antea S. Doctor essentiam virtutis, ejusque subjectum, distinctionem et causam; nunc verò de quibusdam virtutis proprietatibus considerare aggreditur.

2. Præterea, illud quod est maximum non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 2 et 3). Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 6, post med.), quod « virtus moralis est habitus electivus in medietate existens. »

CONCLUSIO. — Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æstimari debet, à qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum; rectè dicitur quævis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. lv, art. 3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus propriè est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatu est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat à sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifestè apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas. Unde manifestè apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis; pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus verò et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si verò consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 6, post med.), quod « virtus secundum substantiam medietas est, » inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum optimum autem, et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad *secundum* dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparisonem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel

propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, paulò à princ.), quòd « magnanimus est quidem magnitudine extremus, eò autem quòd ut oportet, medius. »

Ad *tertium* dicendum, quòd eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II. — UTRUM MEDIUM VIRTUTIS MORALIS SIT MEDIUM REI, VEL RATIONIS.

De his etiam 2 2, quæst. LVIII, art. 42, et Sent. III, dist. 53, quæst. I, art. 3, quæst. II, et IV, dist. 44, quæst. I, art. 1, quæst. II, et De malo, quæst. XIII, art. 2 corp. et Virt. quæst. I, art. 15 ad 41.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur (Metaph. lib. vi, text. 8), est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei,

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeti-
cam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiæ, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 3). Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.), quòd « virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione. »

CONCLUSIO. — Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur, non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens: sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.

Respondeo dicendum quòd medium rationis dupliciter potest intelligi: uno modo secundum quòd medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod à ratione ponitur in aliqua materia; et sic, omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est (art. præc.), virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam. Sed quandoque contingit quòd medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quòd virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in iustitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparisonem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia iustitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est (quæst. LX, art. 2): et ideo medium rationis in iustitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus (1). Aliæ verò virtutes morales consistunt

(1) Cuicumque enim, ait Sylvius, reddatur mutuum, vel solvatur pretium rei emptæ, aut restituatur ablatum, sive pauperi, sive diviti, sive parvo, sive magno; medium iustitiæ ser-

vatur; si mutuanti decem, reddantur decem; si pro re emptæ quæ valeat viginti, solvantur viginti.

circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quòd homines diversimodè se habent ad passiones. Et ideo oportet quòd rectitudo rationis in passionibus instituat per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia verò ratio procedit de medio iustitiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2, et Sent. III, dist. 55, quæst. 1, art. 3, quæst. III, et Virt. quæst. 1, art. 45 corp. et ad 5 et 49, et quæst. IV, art. 2 ad 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes intellectuales non consistent in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam (1). Ergo virtutes intellectuales non consistent in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim (Ethic. lib. II, cap. 6) quòd « virtus consistit in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit. » Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quòd determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium propriè est inter contraria, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. X, text. 22 et 23). Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quòd sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur; ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed *contra* est quòd « ars est virtus intellectualis, » ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 3), et tamen « artis est aliquid medium, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, med.). Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non solum virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium: unde in medio consistere dicitur.

Respondeo dicendum quòd bonum alicujus rei consistit in medio secundum quòd conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab ea deficere, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3). Unde secundum quòd bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem mediæ. Bonum autem virtutis intellectualis est verum; speculativæ quidem virtutis verum absolutè, ut (Ethic. lib. VI, cap. 2) dicitur; practicæ autem virtutis verum secundum conformitatem ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolutè consideratum est sicut mensuratum à re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 5). « Ex eo enim quòd res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. » Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quòd dicitur esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio verè consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformita-

(1) Intrinsecam seu in homine ipso existentem; licèt superiorem extrinsecam habeant, nempe Deum.

tem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimodè utrobique.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in corp. art.), et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est necesse in infinitum procedere in virtutibus: quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum (1) est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur (in fine Perihermenias). Quamvis epim esse et non esse non sint contraria, sed contradictoriè opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est purè non ens; tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio quâ opinamur quòd bonum est bonum, est contraria opinioni quâ opinamur quòd bonum non est bonum: et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUTES THEOLOGICÆ CONSISTANT IN MEDIO.

De his etiam 2 2, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 25, quæst. 1, art. 5, quæst. IV, et Virt. quæst. 1, art. 15 corp. et ad 5 et ad 19, et quæst. II, art. 2 ad 10 et 15, et Rom. XII, lect. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multò magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quòd appetitus regulatur per rationem; intellectualis verò secundum quòd intellectus noster mensuratur à re. Sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit (lib. De duabus naturis, implic. à princ. et ad fin.). Quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed *contra*, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum. Dicitur enim (Eccli. XLIII, 33): *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis; major enim est omni laude*. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

CONCLUSIO. — Non per se, sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huius quæst.), mo-

(1) Supple *contrarium*, ut sit congrua constructio et plenus atque integer sensus.

dium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam transcendere vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura : una quidem secundum ipsam rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquam potest homo tantum diligere Deum quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tantum est melius quantum magis acceditur ad summum. Alia verò regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat à Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparisonem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere; sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3).

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quæruntur quinque : 1° Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ. — 2° Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. — 3° Utrum charitas possit esse sine eis. — 4° Utrum fides et spes possint esse sine charitate. — 5° Utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES SINT AD INVICEM CONNEXÆ.

De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 4, et 2 2, quæst. CXLVI, art. 4, et part. III, quæst. LXXIV, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 56, art. 4 et 2, et Virt. quæst. V, art. 6, et quodl. XII, art. 25, et Ethic. lib. VI, fin.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed homo potest exer-

(1) Ita ut non credamus, nec amemus nisi ea, et iis sine ac modo, quæ et quibus convenit nos credere et amare; neque etiam speremus, nisi

ea quæ conditioni nostræ conveniunt; alioquin erit excessus vel defectus.

citari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quòd exercitetur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quòd habeat magnificentiam et magnanimitatem. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 2 et 3), quòd « inops non potest esse magnificus, » qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quòd « ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est. » Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quòd habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quòd aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quòd sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quòd habeat artem circa alia; prudentia autem est « recta ratio agibilium. » Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (super Lucam, cap. 6, super illud : *Beati pauperes*) : « Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur. » Augustinus etiam dicit (De Trin. lib. vi, cap. 4, in princ.), quòd « virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem; » et Gregorius dicit (Moral. lib. xxii, cap. 1, à med.), quòd « una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta; » et Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. ii, ante med.) : « Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum. »

CONCLUSIO. — Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta : imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quàm aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum; sive talis inclinatio sit in nobis à natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut ferè ab omnibus ponitur (1). Cujus ratio duplex assignatur, secundum quòd diversimodè aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (quæst. lxi, art. 3 et 4), quidam distinguunt eas secundum quasdam generales condiciones virtutum, utpotè quòd discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifestè apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione,

(1) Ita sentiunt Ambrosius De parad. cap. 5, et lib. v, cap. 6 in Luc., lib. ii Offic. cap. 9; Hieron. Ep. 127; August. De Tria. lib. vi,

cap. 4; Bernard. in serm. de Annunciat.; Greg. Moral. lib. i, cap. 39.

vel rectitudine, aut discretione : et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius (Moral. lib. xxii, cap. 1, post. med.), dicens quòd « virtutes , si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; » et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus (De Trin. lib. vi, cap. 4, in princ.). Alii verò distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele (Eth. lib. vi, cap. ult.). quia, sicut supra dictum est (quæst. lvm, art. 4), nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eò quòd proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis; sed etiam quòd aliquis directè eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quòd homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquireret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, putà bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquireret quidem habitum aliquem ad refranandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam verò virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias (1) virtutes morales, sine hoc quòd habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquireret magnificentiæ habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam nunquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi (Physic. lib. ii, text. 56): « Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur. »

Et per hoc patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus; et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passionem et operationes, quæ manifestè habent ad invicem ordinem. Nam omnes passionem à quibusdam primis pro-

(1) Ita cod. Alcan. aliiq. In editis deest *alias*.

cedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp. art.). Principia autem universalis, quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentia eò quòd appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (quæst. ix, art. 1, et quæst. LVIII, art. 5 ad 1).

Ad *quartum* dicendum, quòd ea quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quòd etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium: « Omne totum est majus sua parte, » non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere à veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES POSSINT ESSE SINE CHARITATE.

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp., et 2 2, quæst. XXIII, art. 7, et quæst. LI, art. 2 corp. et quæst. CVIII, art. 2 ad 2, et De ver. quæst. XIV, art. 6, et Virt. quæst. II, art. 4 ad 1, et quodl. XII, art. 25 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim (lib. Sent. Prosperi, cap. 7) quòd « omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis. » Sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur (ibid.). Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 1 et 2). Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud (Rom. v, 5): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent à prudentia. Sed charitas non dependet à prudentia, imò prudentiam excedit, secundum illud (Ephes. III, 19): *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. III, 14): *Qui non diligit, manet in morte*. Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsæ enim sunt « quibus rectè vivitur, » ut Augustinus dicit (De lib. arbitr. lib. II, cap. 18 et 19). Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

CONCLUSIO. — Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt, quæ per humanam industriam acquiruntur: non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, sed à Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXIII, art. 3), virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri;

et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfectè et verè habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo; et huiusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra (art. 1 huius quæst. et quæst. LVIII, art. 4), quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multò magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quàm circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maximè indiget primo principio indemonstrabili, « quod est contradictoria non simul esse vera. » Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde (Rom. XIV, 23, super illud : *Omne quod non est ex fide, peccatum est*) dicit Glossa Augustini (ord. ex cap. 106 Sentent.) : « Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. »

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet à charitate, ut dictum est (in corp. art.), et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

ARTICULUS III. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE ALIIS VIRTUTIBUS MORALIBUS.

De his etiam Virt. quæst. I, art. 10 ad 4, et quæst. II, art. 5 ad 8, et quæst. V, art. 2 corp. et quodl. XIII, art. 23 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur (I. Cor. XIII, 4) : *Charitas patiens est, benigna est, etc.* Ergo videtur quod, habità charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et « signum habitus est delectatio quæ fit in opere, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, in princ.). Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent. Dicit enim Beda, quod « sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de vir-

tutibus quas habent, gloriantur. » Ergo non est necessarium quòd qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed *contra* est quòd per charitatem tota lex impletur; dicitur enim (Rom. xiii, 8) quòd *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur (Eth. lib. v, cap. 1 et 2, post med.). Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epist. (quid simile habet serm. 39 et 46 de Temp., à princ., sed ex epist. non occurrit) quòd « charitas includit in se omnes virtutes cardinales. »

CONCLUSIO. — Cùm charitas sit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessariò simul cum ipsa omnes mortales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur.

Respondeo dicendum quòd cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratiæ quàm in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quòd non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opra perficienda; sicut in animalibusveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quòd charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quòd cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quòd virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quòd qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad hoc quòd actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quòd non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori (2). Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quòd homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quòd non solum habeat virtutem quâ bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad *secundum* dicendum, quòd quandoque contingit quòd aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ra-

(1) Conferatur B. Thomas quæst. De verit. in communi, art. 40 ad 4, in 3, dist. 56, et 2 quodl. xii, art. 23.

(2) Quod conforme est iis quæ dicit ipse S. Doctor quæst. lvi, art. 3, quæst. lviii, art. 3, et 22, quæst. iv, art. 2).

tionem jam dictam (in solut. præc.), quamvis habitus omnium virtutum habeant.

ARTICULUS IV. — UTRUM FIDES ET SPES POSSINT ESSE SINE CHARITATE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologice, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, « nullus credit nisi volens, » ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 26, parum à princ.). Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 3). Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 8, prope fin.), « quod spes sine amore esse non potest. » Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed *contra* est quod (Matth. 1) dicitur in Glossa interl., in princ., quod « fides generat spem, spes verò charitatem. » Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

CONCLUSIO. — Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possint, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt.

Respondeo dicendum quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfectè bonum: quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfectè bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliquid esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propriam voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. « Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, » ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, à princ.). Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, propriè loquendo, virtutes non sunt (2). « Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solum secundum ipsam aliquod bonum ope-

¹ Certum est fidem et spem posse esse sine charitate; quod sic à concilio Tridentino definitum est (sess. V, can. 28): *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul et fidem*

semper amitti, aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.

(2) Dicere non vult S. Thomas quod fides et spes non sunt essentialiter virtutes sine charitate, sed quod non habent perfectionem virtutis.

remur, sed etiam bene, » ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 6, in princ.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales dependent à prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debitâ habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec à prudentia, nec à charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt (1), licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quòd aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V. — UTRUM CHARITAS POSSIT ESSE SINE FIDE ET SPE.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest à nobis amari naturaliter, etiam non præsuppositâ fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud (Ephes. III, 17) : *In charitate radicati et fundati*. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas : et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (part. III, quæst. VII, art. 3 et 4, et quæst. IX, art. 2). Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. XI, 6) : *Sine fide impossibile est placere Deo*; quod maximè pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud (Proverb. VIII, 17) : *Ego diligentes me diligo*. Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4). Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

CONCLUSIO. — Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret : fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.

Respondeo dicendum quòd charitas non solum significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit « mutuum redamationem cum quadam communicatione mutua, » ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. 2). Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur (I. Joan. IV, 16) : *Qui manet in charitate in Deo manet, et Deus in eo*; et (I. Cor. I, 9) dicitur : *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus*. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsentia per gratiam; perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredere vel desperare se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso; ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat huiusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad

(1) Charitas non est forma fidei intrinseca vel essentialis, quemadmodum patet ex 2 2,

quæst. IV, art. 3, et quæst. XXIII, art. 8, sed eterna et accidentalis.

hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam præsупponuntur ad charitatem (1), ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4), et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis (2) in eis: sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo (3).

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum; et circa hoc quæruntur sex: 1° Utrum virtus possit esse major vel minor. — 2° Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. — 3° De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. — 4° De comparatione virtutum moralium ad invicem. — 5° De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. — 6° De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUS POSSIT ESSE MAJOR VEL MINOR.

De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 2 ad 5, et quæst. CXII, art. 4 corp. et 2 2, quæst. V, art. 4, et Sent. III, dist. 56, art. 4, et De malo, quæst. II, art. 6 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim (Apoc. XXI), quòd *latera civitatis Hierusalem sunt æqualia*. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa (ord. ex Nic. de Lyr.) dicit (ibid.). Ergo omnes virtutes sunt æquales: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus « ultimum potentiae, » ut Philosophus dicit (De cœlo, lib. I, text. 116), et Augustinus (De lib. arbitr. lib. II, cap. 19, in princ.) ait quòd « virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti. » Ergo videtur quòd virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt à Deo, cujus virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quòd virtus non possit esse major virtute.

Sed *contra*, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim (Malth. V, 20): *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum cælorum*; et (Prov. XV, 5) dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est*. Ergo videtur quòd virtus possit esse major vel minor.

(1) Charitas non præcedit fidem et spem secundum ordinem generationis, sed eas præcedit consideratas secundum perfectum esse virtutis; siquidem illis virtutis perfectionem det.

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai.

Edit. Rom. et Patav.: *Propter id quod est aliquid imperfectionis, etc.*

(3) Non repugnat in Christo fuisse charitatem absque fide et spe, quia Christus non tantum erat viator, sed etiam comprehensor, ut videre est (part. III, quæst. XXXIV).

CONCLUSIO. — In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est aliâ : ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundum seipsam dici non potest ; ex parte subjecti verò considerata, major et minor dicitur, sive secundum diversa tempora in eodem, sive secundum diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.

Respondeo dicendum quòd cum quæritur utrum virtus una possit esse major aliâ, quæstio dupliciter intelligi potest : uno modo in virtutibus specie differentibus ; et sic manifestum est quòd una virtus est aliâ major ; semper enim est potior causa suo effectui ; et in effectibus tantò aliquid est potius, quantò est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (quæst. LXI, art. 2), quòd causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem ; et in his etiam tantò est una alterâ melior, quantò magis ad rationem accedit ; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus ; et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minùs participat rationem, ut patet (Ethic. lib. VII, cap. 6). Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei ; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra (quæst. LI, art. 1) cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor : uno modo secundum seipsam ; alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, putà temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit : quod de scientia et arte non contingit ; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit (Comment. Præd. cap. De qualitat.), quòd « virtus non recipit magis neque minus, » sicut scientia vel ars, eò quòd ratio virtutis consistit in maximo. Si verò consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus ; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quàm alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur (Eph. IV, 7). Et in hoc deficiebant Stoici (1), æstimantes nullum esse virtuosum dicendum nisi qui summè fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quòd attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant ; sed sufficit prope medium esse, ut (Ethic. lib. II, cap. 6, ante med.) dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quàm alius, sicut etiam patet in sagittatoribus (2) ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quòd æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum (3) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (art. seq.).

(1) Defecerunt quoque lutherani qui crediderant omnes homines æqualiter esse sanctos, contra quos in synodo Tridentinâ declaratum est sess. VI, cap. 40 et can. 14) : *Justos in ipsa iustitia per Christum accepta, cooperante fide bonis operibus crescere, atque magis justificari.*

(2) Id est, *sagittam dirigentibus ad certum scopum.*

(3) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav. : *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum, etc.*

Ad *secundum* dicendum, quòd illud ultimum (1) quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minùs boni, secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud (Eph. iv, 7): *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNES VIRTUTES SIMUL IN EODEM EXISTENTES SINT ÆQUALES.

De his etiam supra, art. 1 ad 1, et infra, quæst. LXXIII, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 5 ad 6, et III, dist. 56, art. 4, et De malo, quæst. I, art. 9 ad 8, et Virt. quæst. V, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus (I. Cor. vii, 7): *Unusquisque enim habet proprium donum à Deo, alius quidem sic, alius autem sic*. Non esset autem unum donum magis proprium alicui quàm aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet aliquid haberet. Ergo videtur quòd non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æquè intensæ in uno et eodem, sequeretur quòd quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipuè laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eò quòd quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quantò habitus est intensior, tantò homo secundum ipsum delectabiliùs et promptiùs operatur. Sed experimento patet quòd unus homo delectabiliùs et promptiùs operatur actum unius virtutis quàm actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. vi, cap. 4, in princ.), quòd « quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia, » et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

CONCLUSIO. — Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quâdam proportionis æqualitate, quatenus scilicet omnes æqualiter in homine crescunt: quoad verò speciei rationem, unam aliâ majorem esse, dubium non est.

Respondeo dicendum quòd quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. præc.), potest attendi dupliciter: uno modo secundum rationem speciei; et sic non est dubium quòd una virtus unius hominis sit major quàm alia, sicut charitas fide et spe. Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quâdam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manûs sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem cum proportionaliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio unitatum (2) secundum quantita-

(1) De ista sententia *virtus est ultimum potentiae* vide quod dictum est supra (quæst. LV, art. 4).

(2) Ita Nicolai cum Mss. Al., *virtutum*.

tem. Dictum est autem supra (quæst. LXV, art. 1) quòd ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest : uño modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor condiciones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia ; et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas condiciones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus (De Trinit. lib. VI, cap. 4, circ. princ.), dicens : « Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentiã, sequitur quòd hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior ; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. » Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas ; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas ; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale (1) in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfectã in uno et eodem, oportet quòd proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum verò ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetudine (2), vel etiam ex gratiæ dono.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem. Vel potest dici quòd refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quàm alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd unus sanctus laudatur præcipuè de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRTUTES MORALES PRÆEMINEANT INTELLECTUALIBUS.

De his etiam supra, quæst. LXI, art. 4 ad 5, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 et 8 corp. et 22, quæst. XXIII, art. 6 ad 4, et quæst. CXCI, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 53, quæst. III, art. 3 corp. et Virt. quæst. I, art. 42 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales ; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd bonum faciat habentem. Sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi fortè secundum solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quàm virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 12, in med.), « virtus moralis facit rectam intentionem

4) Puta quantum ad ordinationem rationis quam prudentia ipsa in illis ponit : ob hoc enim ordine rationis formalem suam conditionem vir-

tus mutatur, qualiscumque sit quantum ad materiam quæ diversa est in diversis.

(2) Al., vel consuetudine.

finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem. » Ergo virtus moralis est nobilior prudentiâ quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed *contra*, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. circ. fin.). Sed rationale per essentiam est nobilius quàm rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

CONCLUSIO. — Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quàm habitibus intellectualibus; tamen virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores quàm morales virtutes, quæ appetitum perficiunt : quod rationis quàm appetitus objectum sit nobilius.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici majus vel minus dupliciter : uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quàm ditari; quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (quæst. LIV, art. 2, et quæst. LX, art. 1). Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quòd objectum rationis est nobilius quàm objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quàm morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quòd est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiae, sequitur etiam quòd ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quàm virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales sunt magis permanentes quàm intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quòd objecta disciplinarum (1), quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quàm objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quòd autem virtutes morales sint magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quòd non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, eâ ratione quâ appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1, et quæst. LVI, art. 3). Unde per hoc etiam non probatur nisi quòd virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad *tertium* dicendum, quòd prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem (2). Est

(1) Vel objecta scientiarum, quod idem est.

(2) Advertendum est, ait Sylvius, S. Doctorem non dicere quòd prudentia præstituat virtutibus moralibus finem, nimirum quoad substantiam et

in communi, id quod negat (2 2, quæst. XLVII, art. 6), docens hoc esse rationis naturalis quæ dicitur synderesis; sed ait quòd dirigit virtutes morales in præstituendo finem, scilicet quoad

autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6, et lib. VI, cap. ult.).

ARTICULUS IV. — UTRUM JUSTITIA SIT PRÆCIPUA INTER VIRTUTES MORALES.

De his etiam supra, art. 4 corp. et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2 2, quæst. LVIII, art. 42, et quæst. CXXIII, art. 42, et quæst. CXL, art. 8, et Sent. III, dist. 53, quæst. 1, art. 5, et IV, dist. 32, quæst. III, art. 3 corp. et Virt. quæst. V, art. 3 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur (Jacobi I, 4), *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quam justitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 1, paulò ante fin.), quod « justitia sit præclarissima virtutum. »

CONCLUSIO. — Justitia cum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum; inter morales præstantissima est: quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.

Respondeo dicendum quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (quæst. LV, art. 5, et part. I, quæst. LXXX). Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde « justitia est præclarissima virtutum, » ut dicitur (Ethic. lib. V, loc. sup. cit.). Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones (1), tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. I, cap. 9, à princ.), quod « necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maximè honorant. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo, hæc autem, scilicet justitia, et in bello, et in pace utilis est. » Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in ci-

modum, et quoad particulares circumstantias, per quas rectè finem consequantur. Verbi gratiâ, ratio dicitur hunc finem, temperatè est vivendum; sed prudentiæ est invenire illud in particulari secundum qualitatem personarum, locorum et

temporum, quo quispiam possit temperatè vivere.

(1) Virtutes ille subjectantur in appetitu sensitivo.

bis et venereis; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantiâ, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ: non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut (Polit. lib. II, cap. 3, circ. med.) dicitur. Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum à non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus (1).

Ad *secundum* dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars (2).

Ad *tertium* dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3, à princ.). Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V. — UTRUM SAPIENTIA SIT MAXIMA INTER VIRTUTES INTELLECTUALES.

De his etiam supra, quæst. LVII, art. 2 ad 2, et infra, quæst. LXXIII, art. 7 corp. et Eth. lib. I, princ. et lib. VI, lect. 6 et 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim (Ethic. lib. I, cap. 2), quod « quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequod, hæc præordinat, » scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 8). Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus « dispositio perfecti ad optimum, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17). Sed prudentia est « recta ratio agibilibus, » per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus (De Trinit. lib. XIV, cap. 14, in princ.); quia divina incompre-

(1) Et etiam docet B. Thomas (2 2, quæst. CXVII, art. 6)

(2) Confer 2 2, quæst. CXXXVI, art. 2 ad 1.

hensibilia sunt, secundum illud (Job, xxxvi, 26) : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vi, cap. 7, parum à princ.), quod « sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales. »

CONCLUSIO. — Sapientia, cum altissimam causam quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus iudicet, easque omnes ordinet; inter virtutes intellectuales omnium maxima dici debet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium : considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur (in princ. Metaph. cap. 1 et 2). Et quia per causam iudicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus; inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia verò circa causam altissimam, « impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi, » ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 7, parum à princ.), « maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo. » Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur (ibid.), quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius è converso, quia *spiritualis iudicat omnia, et ipse à nemine iudicatur*, ut dicitur (I. Corinth. ii, 15). Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia; sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad *secundum* dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut Philosophus dicit (De anima, lib. i, text. 1), « una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem. » Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit (De cælo, lib. ii, text. 60), quod « magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topicâ ratione; » et (De partibus animalium, lib. i, cap. 5, circa princ.) dicit quod « amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus. » Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maximè in statu hujus vitæ non potest perfectè advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur (Metaph. lib. i, cap. 2. post med.). Sed tamen illa modica co-

gnitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad *quartum* dicendum, quòd veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quòd omne totum est majus suâ parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei (1). Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quòd sapientia sit major virtus quàm intellectus.

ARTICULUS VI. — UTRUM CHARITAS SIT MAXIMA INTER VIRTUTES THEOLOGICAS.

De his etiam 2 2, quæst. xxiii, art. 6, et quodl. xxx, art. 4, et Sent. iii, dist. 53, quæst. ii ad 5, et Cont. gent. lib. ii, cap. 45 ad 45, et Virt. quæst. ii, art. 4 corp. fin. et ad 47, et art. 5 corp. et ad 4, et I. Cor. xiii, lect. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est (quæst. lxii, art. 3), videtur quòd fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3 hujus quæst.). Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem; præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 8, versus fin.); addit enim quemdam motum protensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, « causa est potior effectui. » Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. i, in Glossa (interl., super illud : *Abraham genuit Isaac*), quòd « fides generat spem et spes charitatem. » Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Cor. xiii, 13) : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.*

CONCLUSIO. — Inter omnes theologicas virtutes charitas, quæ propinquius Deum respicit quàm cæteræ, excellentissima est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major alterâ ex hoc quòd sit circa majus objectum, sed ex eo quòd una se habeat propinquius ad objectum quàm alia. Et hoc modo charitas est major aliis : nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur (I. Joan. iv, 16) : *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem (3), sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter

(1) Ut ex professo (part. I, quæst. xlv, art. 5) declaratum est, ut creatio sive potentia creandi soli Deo propriè convenire hæc ratione probaretur.

(2) Cf. 2 2, quæst. xxiii, art. 6 et 8.

(3) Ita cod. Tarrac. Codex Alcan. : *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad cha-*

duo : primò quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quàm cognitio : perficitur enim cognitio, secundum quòd cognita sunt in cognoscente; dilectio verò secundum quòd diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem nobilior est in se ipso, quàm sit in homine; quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; è converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundò, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solùm ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud (Ephes. iii, 19): *Supereminentem scientiæ charitatem Christi* (1).

Ad secundum dicendum, quòd spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quàm aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (quæst. LXII, art. 4).

Ad tertium dicendum, quòd causa perficiens est potior suo effectui, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quàm anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quòd una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam; et circa hoc quaeruntur sex : 1° Utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam. — 2° Utrùm virtutes intellectuales. — 3° Utrùm fides. — 4° Utrùm remaneat spes. — 5° Utrùm remaneat aliquid fidei vel spei. — 6° Utrùm maneat charitas.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRTUTES MORALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 4, et quæst. LXXVIII, art. 6 corp. et 22, quæst. LII, art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 5, quæst. III, et Virt. quæst. v, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur (Matth. xxii). Sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 8, circa med.). Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 18, ante med.): « Activæ vitæ opera cum corpore transeunt. » Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 10, in princ.). Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eò quòd sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur (Sap. i, 15), quòd *justitia perpetua est et immortalis*.

CONCLUSIO. — Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, etc. locus), manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipsis rationis est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. xiv, cap. 9, à princ.), Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos « solâ cognitione naturæ, quâ nihil est melius aut amabilius, » ut Augustinus dicit ibidem, « eâ scilicet naturâ quæ creavit omnes naturas. » Ipse autem postea determinat huiusmodi quatuor virtutes in futura vita existere; tamen alio modo. A cuius evidentiam sciendum est quòd in huiusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est quòd huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimè post hanc vitam, in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illum; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quòd « prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis, ei firmissimè inhærere; temperantiæ nullo defectu noxio delectari. » De justitia verò manifestum est (1) quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de huiusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones; de fortitudine quantum ad terribilia et pericula; de temperantia, quantum ad concupiscentias pravæ.

Et similiter dicendum est ad *secundum*; ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad *tertium* dicendum, quòd status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt à corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iteratò corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc sunt: unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, in quantum utraque vis (2) perfectè erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in primo dictum est (quæst. lxxvii, art. 8); unde nec huiusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (ibid.); sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de ea dictum est

(1) Retinuimus lectionem Nicolai, cum alii legant *manifestius*. Minus rectè, ut nolis videtur.

(2) Nempe irascibilis et concupiscibilis, ut est adjunctis resumendum.

(in corp.), quòd est perpetua et immortalis, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (ibid.).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES INTELLECTUALES MANEANT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, quæst. xciii, art. 6 ad 2, et Sent. ii, dist. 6, art. 4 ad 5, et dist. 54, art. 5, et Cont. gent. lib. iii, cap. 21, et De malo, quæst. ii, art. 42, et Opusc. ii, cap. 118.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes intellectuales non maneant post hanc vitam. Dicit enim Apostolus (I. Cor. xiii, 8), quòd *scientia destruetur*; et ratio est quia *ex parte cognoscimus*. Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta; ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. De qualit. circa princ.), quòd scientia, cum sit habitus, est qualitas difficilè mobilis: non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum. Sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eò quòd « nihil intelligit anima sine phantasmate, » (1) ut dicitur (De anima, text. 30); phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed *contra* est quòd firmior est cognitio universalium et necessariorum quàm particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, putà eorum quæ quis fecit vel passus est, secundum illud (Luc. xvi, 25): *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala*. Ergo multò magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

CONCLUSIO. — Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundum id quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas: non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (pars I, quæst. lxxix, art. 6), quidam posuerunt (2) quòd species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativà et memorativà. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui (De anima, lib. iii, text. 8) dicit quòd « intellectus possibilis est in actu, cum fit (3) singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. » Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibiles (4), ut dictum

(1) Quod sic dicitur quasi quædam species quam imaginatio sibi format, velut exemplum sensibile in quo intelligibile objectum intueri meus possit

(2) Ita Avicennes cujus sententiam rejecit B. Thomas.

(3) Ita habet edit. Neapol. Nicolai sit.

(4) Hic à phantasmatibus abstrahere species

est (pars I, quæst. LXXXV, art. 1 et 2), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad *secundum* dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad *tertium* dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut dictum est (pars I, quæst. LXXXIX, art. 1), et sic scientia manet; non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. præc.).

ARTICULUS III. — UTRUM FIDES MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam infra, art. 5, et 22, quæst. IV, art. 4 ad 4, et quæst. XVIII, art. 2 corp. fin. et quæst. VII, art. 5 ad 5, et Sent. III, dist. 51, art. 4, quæst. II et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6 fin. et Virt. quæst. V, art. 4 ad 10.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (art. præc.). Ergo et fides.

2. Præterea (I. Cor. III, 11), dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu. Sed, sublatò fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ (1) differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutina (2; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (II. Cor. V, 6): *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei præsentés. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloria.

CONCLUSIO. — Cum fides sit quæ quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile simpliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subiecto.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppo-

intelligibiles dicitur intellectus, inquantum considerat naturas rerum in universali.

(1) Seu cognitio quæ habebitur in gloria, putà visio beatifica Dei.

(2) De qua utraque dictum (part. I, quæst.

LVIII, art. 6), et matutina quidem explicata quæ res in Verbo intuentur angeli; vespertina quæ intuentur eas in seipsis, hoc est, in ipsâ rerum entitate, seu ipso esse.

sitis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus magis et minus accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublatâ, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque verò imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remotâ, nihilominus substantia rei remanet. Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei: ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur (Hebr. xi, 1), et Augustinus dicit (tract. 40 in Joan. à med.): « Quid est fides? credere quod non vides. » Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens (1). Sed ulterius considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis. Nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte verò medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte verò subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiat unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhæSIONem. De ratione verò scientiæ est quod habeat firmam inhæSIONem cum visione intellectiva; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæSIONem; deficit verò à scientia in eo quod non habet visionem. Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et

(1) Idem affirmat B. Thomas (art. seq. et art. 5, et in Sent. III, dist. 51, quæst. II, art. 1).

ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte mediì convenient in uno medio; sed nihil prohibet quin convenient in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quòd cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est (quæst. III, art. 8). Unde manifestum est quòd impossibile est quòd fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fides est nobilior quàm scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectionem modum cognoscendi, quia non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad *tertium* patet solutio ex his quæ supra dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM SPES MANEAT POST MORTEM IN STATU GLORIÆ (2).

De his etiam 2 2, quæst. XVIII, art. 2, et Sent. III, dist. 51, quæst. II, art. 1, quæst. II, et Virt. quæst. IV, art. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quàm virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 9 à med.). Ergo multò magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum; et in damnatis timor poenarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus (Super Genes. ad litter. lib. X, cap. 35), et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud (Eccli. XXIV, 29): *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient*: et (I. Petr. I, 12) dicitur: *In quem desiderant angeli prospicere*. Ergo videtur quòd possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VIII, 24): *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

CONCLUSIO. — Cum spes sit quæ id speramus quod non habemus, in patria verò omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto oppositâ perfectione perfecto; sicut patet quòd motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim actus existentis in po-

(1) Hinc Apostolus dicens (I. Cor. XIII): *Quod charitas nunquam excidit*, tacite innuit fidem et spem excidere, attento præsertim eo quod adjicit: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, sive quod est

(2) Hanc quæstionem ita definit Benedictus XI (in extrav. *Benedictus Deus*): *Visio hujusmodi, id est, divinæ essentiae ejusque fructus actum fidei et spei in eis, scilicet beatis, evacuat; prout fides et spes propriè theologicæ sunt virtutes*.

tentia, inquantum hujusmodi. Unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione diximus (quæst. xl, art. 1 et 2). Et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi fortè ratione materie, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est timor: servilis et filialis, ut infra dicitur (2 2, quæst. xix, art. 2). Servilis quidem est timor poenæ, qui non poterit esse in gloria, nullâ possibilitate ad poenam remanente. Timor verò filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum (2) manet; et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud (Prov. 1, 33): *Abundantiâ perfruetur, malorum timore sublato*. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est (quæst. xl, art. 1); et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor poenæ quàm in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio poenarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est propriè timor; nam, sicut supra dictum est (quæst. xlii, art. 2), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad *tertium* dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dictâ (in corp. et quæst. xxxiii, art. 2). Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eâdem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, propriè loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur; quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est (quæst. xl, art. 1). Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

(1) Observandum est B. Thomam non negare quin post hanc vitam remaneat spes in his qui sunt in purgatorio, in quibus certum est sicut

fidem ita et spem manere, sed tantum negat manere in statu gloriæ.

(2) Sicut etiam quoad illum in Christo fuit, ut dicitur (part. III, quæst. vii, art. 6).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUID FIDEI VEL SPEI REMANEAT IN GLORIA.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. I et III, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Virt. quæst. V, art. 44 ad 40.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur (lib. De causis, propos. 4), quòd « remoto rationali, remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens. » Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmatate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud (Eph. I, 18) : *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*. Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur (Psalm. xxxv, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen*. Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quòd ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quòd subtrahitur materia. Potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissâ pecuniâ; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quòd videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed *contra* est quòd fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), videtur quòd totaliter tollatur.

CONCLUSIO. — Nihil omnino spei remanere in gloria potest : fidei verò aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem si sic intelligatur quòd maneat non idem numero, sed idem genere; verissimè dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino. Si autem intelligatur quòd eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remotâ differentiâ alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut remotâ differentiâ constitutivâ albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque verò nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentiâ remotâ, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remotâ formâ. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus. Sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia verò ab eo quod est sicut forma, species verò ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam;

(1) Nicolai addit : *Alioquin non prædicarentur de specie*.

homo verò, quod habet utrumque : et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quòd cùm differentia non sit nisi designativa generis, remotà differentià, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quòd eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quòd nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum (1) : unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem (2), propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI. — UTRUM REMANEAT CHARITAS POST HANC VITAM IN GLORIA.

De his etiam infra, quæst. III, art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 31, quæst. II, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Virt. quæst. II, art. 12 ad 20.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non maneat post hanc vitam in gloria : quia, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 10), *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cùm ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis (3) per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur. Ergo videtur quòd charitas viæ non remaneat in patria.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIII, 8) : *Charitas nunquam excidit*.

CONCLUSIO. — Cùm charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.), quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuat per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuatà imperfectione charitatis, non evacuat ipsa charitas.

(1) Al., *objectum*.

(2) Ita ut nempe non sit habitus ejus in illo statu possibilis.

(3) An *perfectioris*?

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur (Ethic. lib. ix, cap. 5, à princ.); Deus autem quantò perfectiùs cognoscitur, tantò perfectiùs amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrum dona differant à virtutibus. — 2° De necessitate donorum. — 3° Utrum dona sint habitus. — 4° Quæ et quot sint. — 5° Utrum dona sint connexa. — 6° Utrum maneant in patria. — 7° De comparatione eorum ad invicem. — 8° De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM DONA DIFFERANT A VIRTUTIBUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non distinguantur à virtutibus. Gregorius enim (Moral. lib. i, cap. 12, in princ.), exponens illud Job 1: *Nati sunt ei septem filii*, dicit: « Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur; » et inducit illud quod habetur (Isa. xi, 1): *Requiescet super eum spiritus... intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus (lib. i De quæstionibus Evangel. quæst. 8), exponens illud quod habetur (Matth. xii): *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus*, etc., dicit: « Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti, » id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur à virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est « bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, » etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irredibilis*, secundum Philosophum (Top. lib. iv, cap. 4, loc. 50). Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes: nam, sicut supra dictum est (quæst. lvn, art. 2), sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quòd dona et virtutes non distinguantur.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. i, cap. 12) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, à tribus virtutibus theologis, quas dicit significari per tres filias Job; et (Moral. lib. ii, cap. 26, ante med.) distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus quas dicit significari per quatuor angulos domus.

CONCLUSIO. — Virtutes à donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritus sancti promptè sequatur: virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis promptè sequatur.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de dono et virtute secundum no-

minis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (quæst. LV, art. 3 et 4). Ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam à qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum; præsertim cum supra dixerimus (quæst. LXII, art. 3), quod virtutes quædam nobis sunt infusæ à Deo. Unde secundum hoc donum à virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent à virtutibus distinguenda (1). Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona à virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut è converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet sapientia, scientia, intellectus, et consilium, et tria ad vim appetitivam, scilicet fortitudo, pietas et timor, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes verò, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias verò in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione. Quidam verò considerantes quod Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, ante med.), quod « donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona, » dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona verò ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur (Cant. VIII, 7): *Aquæ muliæ non potuerunt extinguere charitatem*. Alii verò considerantes quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet (Isa. XI), dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenderunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens: quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem (Matth. XI, 29): *Discite à me quia mitis sum et humilis corde*, et secundum charitatem (Joan. XV, 12): *Diligatis invicem, sicut dilexivos*. Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenderunt. Et ideo ad distinguendum dona à virtutibus debemus sequi modum loqueri Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur (Isa. XXI, 2): *Requieset super eum spiritus sapientiæ et intellectus*, etc. Ex quibus verbis manifestè datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quam-

(1) Scotistæ negant dona à virtutibus distingui, et eorum sententiam Sylvius reputat probabilem. Doctrina quoque contraria quam B. Thomas hic repugnat est æquè probabilis, et eam tenent præter Cajetan. Conrad. Medin., Bonaven-

tura, Richardus (Sent. III, dist. 54), Henricus Gand. (quodlib. quæst. XXIII), Antonius (p. 4, tit. 40, cap. 2, Valentia (tom. II, disp. 5, quæst. VIII), Tannerus (disp. III, quæst. 6), etc.

dam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quòd in homine est duplex principium movens : unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est (quæst. ix, art. 4 et 6); et etiam Philosophus dicit hoc in cap. De bona Fortuna (scilicet cap. 8 libri vii Magn. Moral., à princ.). Manifestum est autem quòd omne quod moveatur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio quâ disponitur ad hoc quòd bene moveatur à suo motore. Quantò igitur movens est altior, tantò necesse est quòd mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quòd perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quòd altiores doctrinam capiat à doctore. Manifestum est autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quòd homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quòd divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur à Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur (Isa. l, 5) : *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*; et Philosophus etiam dicit in cap. De bona Fortuna, loc. sup. cit. (implic.), quòd « his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum, quia moventur à meliori principio » quàm sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd dona perficiunt hominem ad altiores actus quàm sint actus virtutum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens (1) rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem inquantum est à Deo motus. Unde et Philosophus (Ethic. lib. vii, cap. 1) supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad *secundum* dicendum, quòd vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen à Deo derivatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur à donis, dicemus quòd hoc quod dicitur : « Quà rectè vivitur, » intelligendum est de rectitudine vite quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur à virtute infusa, potest dici id quod datur à Deo in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad *quartum* dicendum, quòd sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quòd procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum secundum quòd operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis (2).

ARTICULUS II. — UTRUM DONA SINT HOMINI NECESSARIA AD SALUTEM.

De his etiam infra, art. 5 ad 1 et 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non sint necessaria

(1) Ita cum cod. aliisque editis passim. Codex Terrac., *supereminentis*.

(2) Hinc dona Spiritus sancti rectè intelliguntur esse qualitates quasdam secundum quas

homo disponitur ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina extraordinaria, ut acilè eam recipiat ac promptè exequatur.

homini ad salutem. Dona (1) enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis. Non autem est homini necessarium ad salutem ut huiusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis : quia huiusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana. Sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana. Ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. II, cap. 26, à princ.) quod « Spiritus sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra durtiam, humilitatem contra superbiam. » Sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes. Ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed *contra*, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor (2). Utrumque autem horum necessarium est ad salutem; quia de sapientia dicitur (Sap. VII, 28) : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat* : et de timore dicitur (Eccli. I, 28) : *Qui sine timore est, non poterit justificari*. Ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem.

CONCLUSIO. — Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria, ut iis à Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter à Deo : primò quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quædam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra (quæst. LXII, art. 1). Et quamvis hæc secunda perfectio sit maior quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfectè enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem quod unumquodque quod perfectè habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusà operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interiùs operatur; sed id quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, quia est perfectè lucidus, per seipsum potest illuminare; luna autem, in qua est imperfectè natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfectè novit artem medicinæ, potest per se operari; sed discipulus ejus, qui nondum est plenè instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruat. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari per iudicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur à Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicum-

(1) Saltem absolutâ necessitate, qualis illa est sine qua finis non habetur, et quæ proinde appellatur etiam *necessitas ad esse*; sicut per oppositum necessitas congruentiæ appellatur dum-

taxat *necessitas ad bene esse*; de qua hic non quaeritur.

(2) Attendendo ad enumerationem quæ Is. XI habetur, ubi sapientia primum locum, et timor ultimum tenet.

que habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas. Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliquo modo et imperfectè informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti, secundum illud (Rom. viii, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt... et hæredes*; et (Psalm. cxlii, 10) dicitur: *Spiritus tuus bonum deducet me in terram rectam*; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur à Spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilis, sive accipiat ut perfecta perfectione naturali, sive accipiat ut perfecta theologice virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia huiusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, suâ motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et cæteris huiusmodi nos tutos reddit. Et ideo dona Spiritus sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra huiusmodi defectus dari.

ARTICULUS III. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT HABITUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens; est enim « qualitas difficilè mobilis, » ut dicitur in Prædicamentis (cap. De qualit. à princ.). Sed proprium Christi est quod dona Spiritus sancti in eo requiescant, ut dicitur (Isa. xi et Joan. i, 33): *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat*. Quod exponens Gregorius (Moral. lib. ii, cap. 27, circa med.) dicit: « In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet. » Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur à Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Sed in quantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens. Ergo dona Spiritus sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritus sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ. Sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Gregorius dicit in prima hom. super Ezech (aliquant. à princ.). Ergo neque etiam dona Spiritus sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu sancto loquens (Joan. xiv, 17): *Apud vos manebit, et in vobis erit*. Spiritus autem sanctus non est in hominibus absque donis ejus. Ergo dona ejus manent in hominibus. Ergo non solum sunt actus vel passionis, sed etiam habitus permanentes.

CONCLUSIO. — Quia homo sic à Spiritu sancto agitur, ut etiam ipse agat, in quantum est liberi arbitrii; necessarium est dona Spiritus sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad promptè Spiritui sancto obediendum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quòd bene sequatur instinctum Spiritus sancti. Manifestum est autem ex supra dictis (quæst. lvi, art. 4, et quæst. lviii, art. 1), quòd virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quòd participat aliquantulum rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad promptè obediendum rationi. Unde et dona Spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius, ibidem (Moral. lib. ii, cap. 28, à princ.) solvit dicens quòd « in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet. » Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii (1); unde indiget habitu.

Ad *tertium* dicendum, quòd prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER SEPTEM DONA SPIRITUS SANCTI ENUMERENTUR.

De his etiam 2 2, quæst. viii, art. 6, et Sent. iii, dist. 54, quæst. i, art. 2, et dist. 35, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et Isa. xi, lect. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia, et consilium, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis (2); similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet fortitudinis donum; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ (3). Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maximè ordinant nos ad Deum. Cum ergo dona perficiant hominem, secundum quòd movetur à Deo, videtur quòd debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passionibus condivisæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum; fortitudini autem consilium; pietati verò scientia. Ergo et timori debuit addi ali-

(1) Cf. quæst. xxi, art. 4 ad 2.

(2) Ut supra ostensum est ex Eth. lib. vi cum ex professo de habitibus vel virtutibus intellec-

tualibus ageretur, scilicet quæst. lvi, art. 5.

(3) Potentialis tantum velut annexa justitiæ, ut patet in 2 2, quæst. lxxxix.

quod donum directivum. Inconvenienter ergo septem dona Spiritus sancti enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ (1), Isaïæ xi.

CONCLUSIO. — Septem sunt Spiritus sancti dona, quibus homo tam in ratione quam in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiæ, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quidam habitus perfectientes hominem ad hoc quod promptè sequatur instinctum Spiritus sancti; sicut virtutes morales perfectiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis; ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut à quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes; ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et iudicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica verò per consilium. Ad rectè autem iudicandum speculativa quidem per sapientiam, practica verò per scientiam, perficitur (2). Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam verò inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud (Prov. xv, 27): *In timore Domini declinat omnis à malo*; et (Psal. cxviii, 120): *Confige timore tuo carnes meas, à iudiciis enim tuis timeo*. Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod dona Spiritus sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibile, sed factibile, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 4). Potest tamen etiam dici quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad *secundum* dicendum, quod nomen justitiæ imponitur à rectitudine rationis; et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. v, cap. 1, versus fin.). Et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, pietas nominatur.

Ad *tertium* dicendum, quod animus hominis non movetur à Spiritu sanc-

(1) Quæ in hunc sensum ab Augustino *dona* expressè appellante explicatur; cum Hieronymus tantum *virtutes* vocet; sed utroque nomine indifferenter Gregorius utitur.

(2) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam ita hic esse locutum secundum opinionem ab aliquibus probatam, sed quam postea ipse deseruit (Cf. 2 2, quæst. viii, art. 6).

(3) Hæc sententia B. Thomæ communis est. Sancti Patres quoque Ambros. lib. v De Spiritu sancto, cap. 20, Hieron. in cap. 11 Is. August. lib. 11 De doct. christ. c. 7 et lib. 1 De serm. Dom. in mont. c. 4, et Greg. lib. 1 Mor. cap. 28 et 32, septenarium numerum recensent.

to, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad *quartum* dicendum, quòd amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima coniungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologice, sed doni quod eminentius retrahit à malis quàm virtus moralis.

Ad *quintum* dicendum, quòd per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo; ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI SINT CONNEXA (1).

De his etiam 2², quæst. XIX, art. 9 corp. et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et Virt. quæst. V, art. 2 ad 6, et I. Cor. III.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus (I. Cor. XII, 8): *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum*. Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis; et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. XIV, cap. 1, à med.), quòd « scientiæ non polleant fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide. » Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quòd dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius (Moral. lib. I, cap. 15, à med.) dicit quòd « minor est sapientia, si intellectu careat; et valde inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium (2) cui opus fortitudinis deest; et valde fortitudo destruitur (3), nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretionem careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit. » Ex quibus videtur quòd unum donum possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed *contra* est quod ibidem Gregorius præmittit dicens: « Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quòd semetipsos invicem pascent. » Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quòd se invicem reficiunt.

CONCLUSIO. — Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat: unde manifestum est dona Spiritus sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectuntur.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas de facili ex præ-

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba B. Apostoli (Col. III): *Super omnia charitatem habete quod est vinculum perfectionis*. Vox *vinculum* ab eo in sensu litterali intelligitur

(2) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et edit. passim. Nicolai, *nec utile est consilium*. Alii, *inutile est consilium*.

(3) Ita cum Gregorio Mss. Editi plures, *destruitur*.

missis potest haberi. Dictum est enim supra (art. 3 hujus quæst.), quòd sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis; ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud (Rom. v, 5) : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*; sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quòd qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habeat, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quòd sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quàm quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quòd hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quòd est gratia gratis data; quod patet ex hoc quod subdit : « Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quòd una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (quæst. lxxv, art. 1); ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quòd unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens : « Valdè singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur. » Non ergo datur intelligi quòd unum donum possit esse sine alio; sed quòd intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum; sicut temperantia, si esset sine iustitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI. — UTRUM DONA SPIRITUS SANCTI REMANEANT IN PATRIA.

De his etiam 2 2, quæst. viii, art. 7, et part. iii, quæst. vii, art. 5 ad 5, et Sent. iii, dist. 34, quæst. i, art. 5, et dist. 35, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et art. 4, quæst. iii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona Spiritus sancti non maneat in patria. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. ii, cap. 26, parum à princ.), quòd « Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem. » Sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud (Is. xi, 9) : *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo*. Ergo dona Spiritus sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius (Moral. lib. i, cap. 15, à princ.), quòd « intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus miseri-

cordiæ. » Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus; quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo. Sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. ult. ante med.). Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritûs sancti.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De Spiritu sancto, lib. i, cap. 20, parum à princ.): « Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. »

CONCLUSIO. — Dona Spiritûs sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria: remanebunt autem, idque perfectissimè quantum ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritûs sancti motionem perfectissimè sequetur.

Respondeo dicendum quòd de donis dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissimè erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritûs sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritûs sancti; quod præcipuè erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur (I. Cor. xv, 28), et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsentī habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (quæst. lxvii, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius loquitur ibi de donis secundum quòd competunt statui præsentī; sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritûs sancti perficiemur in bono.

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsentī, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim (loco cit. in arg.), quòd « sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit; » quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quòd « in eo quòd audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat, » quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur (Jerem. xxxi, 34); sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quòd « prohibet esse præcipientem, » quod est necessarium in præsentī; et iterum quòd « ratione animum replet, » quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine verò dicit quòd « adversa non metuit, » quod est necessarium in præsentī; et iterum quòd « confidentiæ cibos apponit, » quod permanet etiam in futuro. De scientia verò unum tantum ponit, scilicet quòd « ignorantia jejuniū superat, » quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit: « In ventre mentis, » potest figuratim intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate verò dicit quòd « cordis viscera misericordiæ operibus replet, » quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore verò dicit quòd « premit mentem, ne de præsentibus superbiat, » quod pertinet ad statum præsentem; et quòd

« de futuris cibo spei confortat, » quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII. — UTRUM DIGNITAS DONORUM ATTENDATUR SECUNDUM ENUMERATIONEM ISAÏE XI.

De his etiam Isa. xi, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem quâ enumerantur (1) (Isa. xx). Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maximè Deus ab homine requirit. Sed maximè requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim (Deuter. x, 12): *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et (Malach. i, 6) dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quòd timor, qui enumeratur ultimò, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus (I. Timoth. iv, 8) quòd *pietas ad omnia utilis est*. Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo *pietas*, quæ penultimò enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit iudicium hominis: consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium præeminet inquisitioni. Ergo scientia est potius donum quàm consilium, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quàm vis appetitiva. Ergo et scientia est eminentius donum quàm fortitudo, quæ tamen primò enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. i, cap. 4, in princ.): « Videtur mihi septiformis operatio Spiritus sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sentiis congruere, » de quibus fit mentio (Matth. v); « sed interest ordinis; nam ibi (scilicet in Isaia) numeratio ab excelsioribus cœpit, hic verò ab inferioribus. »

CONCLUSIO. — Donorum dignitas, ordini qui apud Isaiam est, respondet: idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur: partim secundum ordinem materiæ, quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Respondeo dicendum quòd dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparisonem ad proprios actus, prout procedunt à suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparisonem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparisonis in ipsis et in virtutibus; quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti (2), ita tamen quòd sapientia præfertur intellec-

(1) Nimirum sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, et ultimò timor.

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis pas-

sim. Edit. Rom., ut *sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti.*

tui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ (1), ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut iustitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor maximè requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quod sit cæteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem, ut dicitur (Proverb. xvi) quàm quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad *secundum* dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod *ad modicum utilis est*.

Ad *tertium* dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur (Ethic. lib. iii, cap. 3), sed iudicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad *quartum* dicendum, quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparisonem ad actus, prout egrediuntur à potentiis: ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adiungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati; quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VIRTUTES SINT PRÆFERENDÆ DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 4 ad 4, et 2 2, quæst. IX, art. 4 ad 5, et Sent. III, dist. 54, quæst. I, art. 4 ad 5, et dist. 55, quæst. II, art. 3, et quæst. II ad 2, et Virt. quæst. II, art. 2 ad 47.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus (De Trinit. lib. xv, cap. 18, in princ.), de charitate loquens: « Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt. » Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritûs sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritûs sancti; dicit enim Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, parum à princ.), quod « donum Spiritûs sancti in subjecta mente ante alia iustitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eandem mentem septem mox virtutibus, id est donis, temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipitationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam detumorem. » Ergo virtutes sunt potiores donis.

(1) Id est, intelligentia bono consilio. Cf. quod dictum est de utroque.

3. Præterea, « virtutibus nullus male uti potest. » ut Augustinus dicit (De lib. arbitr. lib. II, cap. 19, in princ.). Donis autem potest aliquis male uti : dicit enim Gregorius (Moral. lib. I, cap. 18, in princ.), quòd « hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat. » Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritûs sancti.

Sed *contra* est, quòd dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta (arg. 2), et sic videtur quòd perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes virtutes theologicæ (quia per eas homo Spiritui sancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quæ vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LVII, LVIII et LXII), virtutes in tria genera distinguuntur : sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritûs sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quòd subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritûs sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 12, in fine), quòd « neque ad denarii perfectionem septem filii, » id est, septem dona, « perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt. » Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quòd ad altiore motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas est virtus theologica, de qua concedimus quòd sit potior donis.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid est prius altero dupliciter : uno modo ordine perfectionis et dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus; posteriora verò virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quòd homo bene se habet circa rationem propriam disponitur ad hoc quòd se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritûs sancti, secundum quòd per charitatem informantur, quæ non agit *perperam*, ut dicitur (I. Corinth. XIII, 4). Et ideo sapientia et intellectus, et alii hujusmodi nullus male utitur, secundum quòd sunt dona Spiritûs sancti. Sed ad hoc quòd à charitatis perfectione non rece-

dant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum beatitudines à donis et virtutibus distinguantur. — 2^o De præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam. — 3^o De numero beatitudinum. — 4^o De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I. — UTRUM BEATITUDES DISTINGUANTUR A VIRTUTIBUS ET DONIS.

De his etiam infra, quæst. LXX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 54, quæst. I, art. 4, et Isa. XI, lect. 4, et Matth. v.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines à virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim (De Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 4, à princ.) attribuit beatitudines (Matth. v) enumeratas donis Spiritus sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3 et 4). Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus sancti, ut ex dictis patet (quæst. LXVIII, art. 1). Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et iustitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis et virtutibus.

Sed *contra* est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines à virtutibus et à donis.

CONCLUSIO. — Beatitudines distinguuntur à virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. II et III), beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9, ad fin.), quod « pueri dicuntur beati propter spem; » et Apostolus dicit (Rom. viii, 54): *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipuè per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus (4).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 8). Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis pro-

(4) Hinc beatitudines dici possunt opera quædam eximia virtutum ac præcipuè donorum,

quatenus peculiari quâdam ratione conducunt ad veram ac cælestem beatitudinem adipiscendam.

positas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa probat quòd non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad *tertium* dicendum, quòd mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (quæst. LXVIII, art. 4).

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆMIA QUÆ ATTRIBUUNTUR BEATITUDINIBUS, AD HANC VITAM PERTINEANT.

De his etiam 22, quæst. VIII, art. 5, et Matth. v.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.). Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea (Luc. VI), ponuntur quædam poenæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis*. Sed istæ poenæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud (Job, XXI, 13): *Ducunt in bonis dies suos*. Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, quid simile habet cap. 4 et 20, sed melius de Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 1). Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud (Psal. XVI, 15): *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud (Joan. III, 2): *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*. Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Sermone Domini in monte, lib. I, cap. 4, versùs fin.): « Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus; nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest. »

CONCLUSIO. — Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent; vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant.

Respondeo dicendum quòd circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimodè sunt locuti: quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*). Augustinus verò (loc. sup. cit.) dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. XV in Matth. à princ.), quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem. Ad cuius evidentiam considerandum est quòd spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primò quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic

igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita (1), sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea verò quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quòd perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud (Psal. xxvii, 7): *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad *secundum* dicendum, quòd mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. i, cap. 12, in fine): « Jussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. ix, cap. 4, sub fin.), de malis, quòd « contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; » et postea concludit: « Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intensè. » Et similiter è converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud (Matth. xix, xxix, et Marc. x, 30): *Centuplum accipietis.... etiam in hoc sæculo.*

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa præmia perfectè quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in corp.), potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quòd incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum (2) sanctum, qui *Paracletus* (3), (id est, consolator) dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo de quo Dominus dicit (Joan. iv, 34): *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes *filiï Dei* nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER ENUMERENTUR BEATITUDES.

De his etiam Sent. III, dist. 54, quæst. I, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 1

(1) Nicolai, *materia*.

(2) Al. *per Spiritum*.

(3) Matthias Martinus, vir doctus sed acatholicus, in Lexico philologico, tom. II, p. 164, edit. Amstelod. 1703 fol. ad hanc vocem hæc habet ex Papiæ: Paracletus, *παράκλητος* græce (à *παρά*, apud, et *καλέω*) per synopen *κλέω*, vocare, hoc est vocare apud se, advocare, latine verò consolator, vel exhortator dicitur. Paracletus propterea nominatur Spiritus sanctus, id est consolator, quia, quos replevit, consolatur, ut amittentes temporalia, æternâ gaudeant lætitiâ. Paraclesis græce, latine consolatio appellatur. Christus enim lugentibus Apostolis eam misit,

postquam ab ipsorum oculis ipse in cælum ascendit. Alii Paracletum latine oratorem, vel advocatum interpretantur. Ipse enim dicit, ipse docet, per ipsum datur sermo Sapientiæ, ab ipso sacra Scriptura inspirata est. Hoc sensu dicitur Paracletus etiam Christus, quia ipse pro nobis interpellat apud Patrem. Hinc ep. i Joan. c. 2, v. 1 dicitur: *Si quis peccaverit, advocatum* (in græco textu *παράκλητος*) *habemus apud Patrem Jesum Christum justum.* Ex quibus patet, *Paracletum* vel *Paracletum* (hoc enim differt juxta variam pronuntiationem litteræ *z* per *ce* vel *i*, unam eandemque esse vocem, cui duplex inest sensus: consolatoris et advocati (E. P.).

hujus quæst. ad 1). Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet « sapientia et intellectus. » Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directè ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa timor ponitur ad paupertatem pertinere; pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directè ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut (Joh v, 17) dicitur: *Beatus homo qui corripitur à Deo*; et sic (Psal. i, 1) dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*; et (Proverb. iii, 13): *Beatus vir qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed *contra*, videtur quòd superfluè enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus sancti: beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea (Luc. vi), ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superfluè ergo enumerantur septem vel octo (Matth. v).

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondententes (Matth. cap. 5).

Respondeo dicendum quòd beatitudines istæ convenientissimè enumerantur. Ad cujus evidentiam est considerandum quòd triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam verò in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimodè se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo verò activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primò quidem posuit quasdam beatitudines quasi removens impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus: primò quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderatè eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur (Matth. v): *Beati pauperes spiritu*; quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundò verò voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur: *Beati mites*. A sequela verò passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderatè hujusmodi passionibus utendo; donum verò eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur: *Beati qui lugent*. Activa verò vita in his consistit præcipuè quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proxi-

mis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Circa spontanea verò dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, putà amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur (Lucæ xiv, 12): *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres tuos, etc., sed voca pauperes et debiles, etc.*, quod propriè est misereri. Et ideo quinta beatitudo ponitur: *Beati misericordes*. Ea verò quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinis tanquam merita, sed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur: *Beati mundo corde*. Quantum verò ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud (Isaiæ xxxii, 17): *Opus justitiæ pax*. Et ideo septima beatitudo ponitur: *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dictâ (corp. art.). Videre enim Deum respondet dono intellectûs, et conformari Deo quâdam filiatione adoptivâ pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quòd in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 2, in princ.). Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vitam activam, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt (1); sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quòd in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari: quorum unum est conformitas materiæ; et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur (2); ita scilicet quòd esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. 6, super illud: *Beati pauperes*), quòd « fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere; » est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas verò et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit à cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipuè enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipuè scientia

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Edit. passim, *diriguntur*.

(2) Ita cod. Alcan. et editi passim. Garcia, ex cod. Tarrac., *attribuuntur*.

per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud (Eccl. 1, 18) : *Qui addit scientiam, addit et dolorem* ; ad esuriendum autem iustitiæ opera præcipuè movet animi fortitudo ; ad miserendum verò præcipuè movet consilium Dei, secundum illud (Dan. iv, 24) : *Consilium meum regi placeat ; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus (De Serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd necesse est beatitudines omnes quæ in sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quòd omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur : *Beatus vir qui corripitur à Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus ; quod verò dicitur : *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis : quod verò dicitur : *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad *quintum* dicendum, quòd octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quòd aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quòd ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad *sextum* dicendum, quòd Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum ; quod excludit per hoc quod dicit : *Beati pauperes*. Secundum est quòd sit bene homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis huiusmodi : et hoc excludit per secundum quod ponit : *Beati qui esuritis*. Tertium est quòd sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens : *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor ; et hoc excludit quarto dicens : *Beati eritis cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit (loc. sup. cit.), « paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit ; esuries ad iustitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur ; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua ; pati odium hominum, ad fortitudinem. »

ARTICULUS IV — UTRUM PRÆMIA BEATITUDINUM CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 54, quæst. 1, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cœlorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit (De Serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 4, in princ.). In præmiis autem videtur procedi descendendo ; nam possessio terræ est minus quam regnum cœlorum. Ergo inconvenienter huiusmodi præmia assignantur.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Domini præmia huiusmodi proponentis.

CONCLUSIO. — Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, evangelista convenientiam ad merita quibus præmia tribuuntur, observavit ; beatitudinum præmia convenientissimè expressa esse fatendum est.

Respondeo dicendum quòd præmia ista convenientissimè assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. præc.). Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum cœlorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam honorum in Deo; et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt item homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.—Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus iustitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus iustitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.—Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clarè videntium; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere verò pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatore, quia est Deus unitatis et pacis; et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (hom. xv in Matth., ante med.), omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit: et ideo oportuit quòd per diversa bona nobis nota describeretur, observatà convenientiâ ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui.—Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. vi: *Beati pauperes*), pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni cœlorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacificè possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam sim-

pliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia verò excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quàm meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet (1).

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum fructus Spiritus sancti sint actus. — 2^o Utrum differant à beatitudinibus. — 3^o De eorum numero. — 4^o De oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I. — UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI, QUOS APOSTOLUS NOMINAT AD GALAT. V, SINT ACTUS.

De his etiam Gal. v, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus Spiritus sancti, quos Apostolus nominat (Gal. v), non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iteratur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim (Sap. 11, 42): *Bonorum laborum gloriosus est fructus*; et (Joan. iv, 36): *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. x, cap. 10, paulò à princ.), « fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit. » Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (Quæst. LV, art. 1). Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur (Matth. xii, 33): *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur à Sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

CONCLUSIO. — Spiritus sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundum facultatem suæ rationis, sed secundum altioris vim, quæ Spiritus sancti virtus est, procedunt; actus humani dici possunt.

Respondeo dicendum quòd nomen fructus à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producit, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest; scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producit; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus; sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secun-

(1) Observandum est, ait Sylvius, quòd omnia illa præmia quæ beatis addicuntur, sunt unum in re, scilicet vita æterna, in clara Dei visione consistens; illa tamen vita rectè variis nominibus designatur, ut ita et ejus magnitudo, quam

intellectus noster capere non potest, varietate vocabulo una plurius indicaretur, et per diversa bona nobis nota describeretur modus quo in retributione præmii cælestis servatur convenientia ad merita.

dum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si verò procedat ab homine secundum altiore[m] virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim (Joan. III, 9): *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum; sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum: unde dicitur (Eccli. XXIV, 23): *Flores mei fructus honoris et honestatis*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter: uno modo, secundum quod ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam: sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem: in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosus non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosus (2). Unde Ambrosius dicit (lib. De Paradiso, cap. 13, et lib. De Isaac, cap. 5, vers. 54), quod « opera virtutum dicuntur fructus; quia suos possessores sancti et sinceræ delectatione reficiunt. »

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit (tract. 40 in Joan., post med. et De doctr. christ. lib. III, cap. 10, 2^a med.), quod « fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum. » Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II. — UTRUM FRUCTUS A BEATITUDINIBUS DIFFERANT.

De his etiam Gal. V, lect. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (quæst. LIX, art. 3). Sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est rei. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est

(1) Ex his intelligi potest quod fructus Spiritus sancti distinguantur ab habitibus virtutum et donorum, sicut eorum effectus, sive sicut actus distinguuntur ab habitibus.

(2) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Alc. *Quam continent delectabilem virtuosus*.

(quæst. III, art. 1, et quæst. XI, art. 3). Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed *contra*, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

CONCLUSIO. — Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus dici possunt; non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint, fructus à beatitudinibus differre manifestum est.

Respondeo dicendum quòd plus requiritur ad rationem beatitudinis quàm ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quòd sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quòd sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur (1). Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut supra dictum est (quæst. LXIX, art. 1 et 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa probat quòd beatitudines sint fructus, non autem quòd omnes fructus beatitudines sint.

Ad *secundum* dicendum, quòd fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur à beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquid amplius est de ratione beatitudinis quàm de ratione fructus, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS III. — UTRUM FRUCTUS CONVENIENTER ENUMERENTUR AB APOSTOLO (2).
De his etiam Sent. III, dist. 54, quæst. I, art. 5 corp. et Virt. quæst. II, art. 4 ad 42, et Gal. v, lect. 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd Apostolus inconvenienter enumeret (Gal. v) duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud (Rom. VI, 22) : *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*; et (Isa. XXVII, 9) dicitur : *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum*. Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spiritali semine exoritur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed Dominus (Matth. XIII) ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spiritali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum et trigesimum. Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quòd sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

4. Sed *contra*, videtur quòd insufficienter et diminutè enumerentur. Dictum est enim (art. præc.), quòd omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapien-

(1) Non est hæc doctrina sic accipienda, ait Sylvijs, quasi fructus et beatitudines realiter ab invicem distinguantur sed sufficit quòd ratione differant. Idem namque virtutis actus, est beatitudo secundum quòd est perfectus, et est fructus secundum quòd est delectans, quemadmodum B. Thomas indicat (lect. VI, cap. 5 ad Gal. et in

22, quæst. CLI, art. 4 ad 4, et quæst. CLVII, art. 2 ad 5).

2. In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Gal. v, 22, 23) : *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*.

itæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quòd insufficienter enumerentur fructus.

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritus sancti, secundum diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt (Galat. v).

Respondeo dicendum quòd numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur (Apocal. ult. ii): *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim*. Quia verò fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primò mens hominis in seipsa ordinetur; secundò verò ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertio verò ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1 et 2); et ideo inter fructus spiritus primò ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur (Rom. v, 5): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud (I. Joan. iv, 16): *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Unde sequela charitatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax quantum ad duo: primò quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfectè gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur (Psal. cxviii, 163): *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiā malorum, quod pertinet ad patientiam; secundò ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem. Nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 3, in fine).—Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primò quidem quantum ad voluntatem bene faciendi; et ad hoc pertinet bonitas: secundò quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet benignitas; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis: tertio quantum ad hoc quòd æquanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quòd non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide quæ creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.—Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo: primò quidem

quantum ad exteriores actiones per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia verò à licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias, sed non deducitur; castus autem neque patitur, neque deducitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis (1), quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad *secundum* dicendum, quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalitatis dicitur significari per fructum trigesimum; continentia vidualis per sexagesimum; virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis (2); et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit: "Fides, id est, de invisibilibus certitudo."

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat. (cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*): "Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa verò sectanda sint." Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinatorum ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV. —UTRUM FRUCTUS SPIRITUS SANCTI CONTRARIENTUR OPERIBUS CARNIS.

De his etiam Gal. v, lect. 6, fine.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrariantur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat (Gal. v). Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primò ponuntur charitas, gaudium et pax; quibus non correspondent ea quæ primò enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia et impudicitia. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

(1) Ita post Garciam theologi emendant, et Nicolai ex Ms. Cod. A'can., alique cum antiquis edit., *propter virtutem generis*.

(2) Ut ex professo referetur in supplemento quæst. XCVI.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit ibidem (xvii), quòd *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*.

CONCLUSIO. — Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus sancti operibus carnis; etsi secundum rationes proprias aliter sit: nihilominus singulis Spiritus sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.

Respondeo dicendum quòd opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem; et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quòd singula singulis contraponantur; quia, sicut dictum est (art. præc. ad 4), Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat. (cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*) contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides; invidiæ mansuetudo; ebrietatibus et comessionibus continentia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera verò vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd « bonum contingit uno modo, malum verò omnifariam, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quàm fructus Spiritus.

Ad *tertium* patet solutio ex dictis (in corp.).

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis. — Circa quæ sex consideranda occurrunt: primò quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo de distinctione eorum; tertio de comparatione eorum ad invicem; quarto de subjecto peccati; quinto de causa ejus; sexto de effectu ipsius. Circa primum quærantur sex: 1º Utrùm vitium contrarietur virtuti. — 2º Utrùm vitium sit contra naturam. — 3º Quid sit pejus, utrùm vitium vel actus vitiosus. — 4º Utrùm actus vitiosus possit

1) Hæc quoque tradit ipse B. Thomas (lect. vi in cap. 5 ad Gal.) quanquam et aliter posse contrarietatem adaptari non sit dubium.

esse simul cum virtute. — 5° Utrum in omni peccato sit aliquis actus. — 6° De definitione peccati quam Augustinus ponit (Contra Faustum, lib. xxii): *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICULUS I. — UTRUM VITIUM CONTRARIETUR VIRTUTI.

De his etiam supra, quæst. Lxvi, art. 4 ad 2, De ver. quæst. xiv, art. 6 ad 2, et Virt. quæst. i, art. 4 ad 4 et 5, et quæst. ii, art. 15 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur (Metaph. lib. x, text. 17). Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit (De Tusc. Quæst. lib. iv, parum ante med.), quod « virtus est quædam sanitas animæ. » Sanitati autem opponitur ægrotudo vel morbus magis quam vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus in libro (De perfectione justitiæ, cap. 2, circ. fin.), quod « vitium est qualitas secundum quam malus est animus; » virtus autem est qualitas quæ « facit bonum habentem, » ut ex supra dictis patet (quæst. lv, art. 3 et 4). Ergo vitium contrariatur virtuti.

CONCLUSIO. — Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur; ut verò bonitas quædam est, ei opposita est malitia: vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis.

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directè, et aliquid ex consequenti. Directè quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit (Physic. lib. vii, text. 17), quod « virtus est dispositio perfecti ad optimum (1); dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. » Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (quæst. lv, art. 3, et quæst. lvi, art. 3). Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directè est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit (De lib. arb. lib. iii, cap. 4, in fin.): « Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium. »

Ad primum ergo dicendum, quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed peccatum quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni; malitia autem, secundum quod est bonitas quædam; vitium autem propriè, secundum quod est virtus.

(1) Ita dicitur quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum; ac proinde cum dicitur ad optimum, illud *optimum* ex verbis Philosophi et B. Thomæ non in-

telligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere (cf. quæst. lv, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus non solum importat perfectionem potentiae, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc ideo quia unumquodque operatur secundum quòd actu est. Requiritur ergo quòd aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Tullius dicit (De Tuscul. Quæst. lib. iv, parum ante med.): « morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis. » In corporibus enim morbum appellat « totius corporis corruptionem, » putà febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem verò « morbum cum imbecillitate; » vitium autem, « cum partes corporis inter se dissident. » Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, putà cum aliquis est interius malè dispositus, non tamen exterius præpeditur à solitis operationibus; in animo tamen, ut ipse dicit, « hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni. » Necesse est enim quòd quodcumque aliquis interius est malè dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur (Matth. xii). Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, « est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans et à seipsa dissentiens: » quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quàm ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quàm sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur (Physic. lib. vii, text. 17); et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quàm ægrotatio vel morbus.

ARTICULUS II. — UTRUM VITIUM SIT CONTRA NATURAM (1).

De his etiam 2 2, quæst. cliv, art. 42, et Sent. iv, dist. 41, art. 5, quæst. i ad 4, et De malo, quæst. xiv, art. 2 ad 8, et quæst. xv, art. 4 ad 7, et Rom. vi, lect. 8, et Gal. v, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. præc.). Sed virtutes non sunt in nobis à natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (quæst. lxi, art. 2 et 3). Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursùm, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 1, in princ.). Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus; quia, sicut dicitur (Matth. vii, 13), *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed peccatum definitur esse « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut patet per Augustinum Contra Faustum, lib. xii, cap. 27, in princ.); lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quòd vitium sit contra legem, quàm quòd sit contra naturam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. iii, cap. 13, circ. fin.): « Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est. »

(1) Respondet B. Thomas vitium esse contra naturam, quod intelligendum est universaliter, sed non restringendum ad vitia quæ sunt contra

finem naturalem, vel quæ opponuntur virtutibus acquisitis, ut quibusdam visum est.

CONCLUSIO. — Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vitium virtutis contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quòd sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quòd in qualibet re vitium dicatur ex hoc quòd est disposita contra id quòd convenit suæ naturæ; unde et de hoc unaquæque res vituperatur; à vitio autem nomen vituperationis tractum (1) creditur, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 14, ad fin.). Sed considerandum est quòd natura uniuscujusque rei potissimè est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. « Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, tantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem tantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes etsi non causentur à natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam (2, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus. » Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; et per contrarium intelligitur quòd vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quòd esse contra naturam opponitur ei quòd est esse à natura; non autem secundum quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit (3).

Ad tertium dicendum, quòd in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quàm ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quàm qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quòd sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quòd quidquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, quæ artificiatum producit. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quòd vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quòd sit contra legem æternam (4). Unde Augustinus

(1) *Ab. Detractum.*

2. Sic autem inclinant omnes virtutes etiam infusæ, cum actus supernaturales ad quos illæ inclinant, sint ordini rationis maximè consentanei.

(3) Non ergo perinde est fieri à natura vel esse à natura, quòd secundum naturam; quia fieri à natura vel esse à natura dicuntur, quæ

per quamdam necessitatem naturalem ex intrinsecis principiis talia sunt vel fiunt; sed secundum naturam quæ aliquam conformitatem habent vel convenientiam cum principiis naturalibus, licet ex illis non sequantur necessitate naturali, sicut de virtutibus patet.

(4) Hinc damnata est ab Alexandro VIII propositio quæ dicebat non esse mortale, nec me-

dicunt (De lib. arb. lib. III, cap. 6, in princ.), quòd « à Deo habent omnes naturæ quòd naturæ sunt ; et intantum sunt vitiosæ, inquantum ab ejus, quæ factæ sunt, arte discedunt. »

ARTICULUS III. — UTRUM VITIUM SIT PEJUS QUAM ACTUS VITIOSUS (1).

De his etiam supra, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 2 ad 9, et art. 5 ad 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium, id est, habitus malus, sit pejor quàm peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius; ita malum quod est diuturnius, est pejor. Sed habitus vitiosus est diuturnior quàm actus vitiosus, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quàm unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quàm effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quàm in malitia. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed *contra*, pro actu vitioso aliquis justè punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quàm habitus vitiosus.

CONCLUSIO. — Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quòd ad actum bonum vel malum inclinatur), idcirco simpliciter loquendo actus mali habitibus malis sunt peiores.

Respondeo dicendum quòd habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quòd actus in bono et malo præeminet potentiae, ut dicitur (Metaph. lib. IX, text. 19); melius est enim bene agere, quàm posse bene agere; et similiter vituperabilius est male agere, quàm posse male agere. Unde etiam sequitur quòd habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quòd habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinatur ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius iudicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.), ex ipsa ratione actus et habitus, quòd actus est potior in bonitate et malitia quàm habitus. Quòd autem habitus sit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quòd utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et ejus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quàm in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quòd habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est, virtute (3). Unde ex hoc non potest concludi

rei poenam æternam peccatum philosophicum, nimirum culpa illa quæ agnoscitur esse quidem contra rationem, sed non contra legem divinam.

(1) Actus vitiosus pejor est vitio, ut patet ex Script. (Eccles. XXI, : *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.*

(2) Axioma cujus sensus est : quod in aliquo actu reperitur, magis reperitur in illo, à quo illud tale sumptum est; v. g. si lignum est calidum propter ignem, ipse ignis debet esse magis calidus.

(3) Id est, continentia virtuali; quia continet in se virtutem quæ producere possit plures actus.

quòd habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quàm actus.

Ad *tertium* dicendum, quòd habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis (1), secundum quam consideratur ratio boni et mali; et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV — UTRUM PECCATUM SIMUL POSSIT ESSE CUM VIRTUTE.

De his etiam supra, quæst. LXXIII, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LXXIII, art. 1 ad 2, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 5, et 2 2, quæst. XXIV, art. 42, et De malo, quæst. II, art. 9 ad 15, et Virt. quæst. 1, art. 1 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quàm vitium, id est, actus malus quàm habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur (Physic. lib. II, text. 82). Sed nunquam in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur (Physic. lib. II, ibid.). Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corrupta aliquâ virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2 et 3, in fine), quòd « per contraria virtus generatur et corrumpitur. » Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (quæst. LI, art. 3). Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

CONCLUSIO. — Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.

Respondeo dicendum quòd peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi fortè ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus verò peccati si comparetur ad ipsam virtutem (2), prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. LXXIII, art. 2 ad 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quòd per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis exclusâ charitate, excluduntur per

(1) Quia nempe habitus de quo agitur ex professo, est propter actum.

(2) Humano scilicet studio, soliusque naturæ

viribus acquisitam; de huiusmodi enim hic est sermo.

consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes (1) post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes (2). Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes verò acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum verò veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideo peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad *secundum* dicendum, quòd vitium directè contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integrà existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producant actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — UTRUM IN QUOLIBET PECCATO SIT ALIQUIS ACTUS.

De his etiam 2 2, quæst. 114, art. 2 ad 2, et quæst. LXXIX, art. 3, et Sent. II, dist. 35, art. 5, et dist. 44, quæst. II, art. 4 ad 4, et De pot. quæst. I, art. 6 ad 9, et quæst. II, art. 4 ad 6, et De malo, quæst. VIII, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem; ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit (De libero arbitrio, lib. III, implic. cap. 18, in princ. sed expres. lib. De vera relig. cap. 14, in princ.), quòd « omne peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium non est peccatum. » Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu sequeretur quòd ex hoc ipso quòd aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continuè aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur. Ergo sequeretur quòd continuè peccaret, quod est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed *contra* est quod dicitur (Jac. IV, 17) : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

CONCLUSIO. — Cum per accidens interdum et præter intentionem, ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat; iudicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens, ferri non debeat; verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse.

Respondeo dicendum quòd quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior : interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire te-

(1) De fide nominatim constat ex concilio Tridentino, sess. VI, cap. 15 et can. 28 et 2 2, suo loco plenius erit referendum.

(2) Quod non intelligendum quasi velit nullo

modo esse virtutes nequidem secundum essentiam, sed tantummodo vult eas non habere rationem virtutis perfectæ, ut patet ex iis quæ supra quæst. LXV, art. 4, et infra 2 2, quæst. IV, art. 5,

netur; exterior autem, sicut cum aliquis illâ horâ quâ ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliqui³ cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi fortâ non perpendat quod per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii verò dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.—Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire (1) ad ecclesiam; quandoque verò absque omni actu vel interiori vel exteriori sicut cum aliquis horâ quâ tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si verò in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones (2) omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione, conjunctâ, vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si verò causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem, putâ cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eò quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, putâ cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, putâ cum aliquis vult diù vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat horâ matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet (Phys. lib. II, implic. text. 49, 50 et seq.). Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis (3). Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu: alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eò quod « bonum contingit ex tota integra causa, malum autem

(1) Alio sensu quàm si dicatur, *non vult ire*, quod negativum esse potest.

(2) Causæ quidem quasi directè, per se, ac formaliter in peccatum omissionis influentes, putâ cum bonum omittit absolute vult, vel aliquid facere unde omissionem sciat vel prævideat securam; occasiones autem quasi duntaxat indirectè, materialiter et per accidens influentes

in illud; putâ cum de omissionem non cogitans, nec jam inde securam prævidens, rem aliquam nihilominus facit ex qua contingit fortuito talis omissionem sequi.

(3) Actus omissionem concomitantes, ut ludere, edere, non sunt peccaminosi, nisi sint causa omissionis, ac proinde sufficit omissionem confiteri.

ex singularibus defectibus, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Et ideo peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo (1) quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntariè quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 5). Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo quod obligat semper, sed non ad semper; et ideo solum pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DEFINIATUR PECCATUM ESSE DICTUM, VEL FACTUM, VEL CONCUPI tum CONTRA LEGEM ÆTERNAM (3).

De his etiam infra, quæst. LXXVI, art. 2 ad 4, et Sent. II, dist. 55, art. 2 corp. et ad 3, et De malo, quæst. II, art. 4 corp. et ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Dictum enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc. 1), o hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus docet in libro De duabus animabus (cap. 12, in princ. vel 11, in fin.): « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » Sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quòd concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo sufficisset dicere: « Peccatum est concupitum contra legem æternam; » nec oportuit addere *dictum* vel *factum*.

3. Præterea, peccatum propriè consistere videtur in aversione à fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6); unde et Augustinus (De libero arbitrio, lib. I, cap. ult. à princ.), per comparisonem ad finem definit peccatum, dicens quòd « peccare nihil est aliud quàm neglectis rebus æternis, temporalibus utari; » et (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, circ. princ.) dicit quòd « omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. » Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, sola prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quòd sit contra legem Dei.

5. Præterea, peccatum significat contra naturam hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.). « Sed contra naturam hominis est contra rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo potius debuit dici quòd peccatum sit contra rationem, quàm quòd peccatum sit contra legem æternam.

(1) Ita passim editi cum Mss. *Narbonensis*, *romani* *faciat*.

(2) Peccatum omissionis incipit incitari a tempore quo illius cause advententer peritur.

(3) Illa definitio, ex S. August. (Cont. Faust. lib. XXII, cap. 27) desumpta, ab omnibus ore unanimi recipitur.

In *contrarium* sufficit auctoritas Augustini (Contra Faust. lib. xxi, cap. 27, in princ.).

CONCLUSIO. — Cùm peccatum nihil aliud sit quàm actus humanus malus; rectè à B. Augustino definitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1 hujus quæst.), peccatum nihil aliud est quàm actus humanus malus. Quòd autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quòd est voluntarius, sicut ex supra dictis patet (quæst. i, art. 1); sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quòd sit malus ex eo quòd caret debitâ commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam; à quâ si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, et homogenca, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna quæ est quasi ratio Dei (1). Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actûs humani, quod est quasi materiale in peccato, cùm dixit, *dictum*, vel *factum*, vel *concupitum*; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cùm dixit, *contra legem æternam*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. v, cap. 6 et 7). Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad *secundum* dicendum, quòd prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cùm sint secundum se mali, ut dictum est (in corp. et quæst. xx), necesse fuit quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex æterna primò et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem bene se habere circa ea quæ sunt ad finem; et ideo in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem à fine, et omnes alias inordinationes.

Ad *quartum* dicendum, quòd cùm dicitur quòd non omne peccatum ideo est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æterna, secundariò verò in naturali iudicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quòd est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad *quintum* dicendum, quòd à theologis consideratur peccatum præcipuè secundum quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali, secundum quòd contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientiùs definit peccatum ex hoc quòd est contra legem æternam, quàm ex hoc quòd contra rationem (2); præcipuè cùm per legem æternam regulemur in malis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

1) Lex æterna, ut ait ibid. S. Augustinus, est ratio divina vel voluntas Dei, quæ ordinem naturalem conservari jubet perturbarique vetat.

(2) Utrumque ad idem redit, siquidem quod rationi repugnat, Deo quoque, qui est auctor rationis, adversatur.

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM, IN NOVE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum; et circa hoc quærentur novem: 1° Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta. — 2° De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium. — 3° Utrum secundum causas. — 4° Utrum secundum eos in quos peccatur. — 5° Utrum secundum diversitatem reatus. — 6° Utrum secundum omissionem et commissionem. — 7° Utrum secundum diversum processum peccati. — 8° Utrum secundum abundantiam et defectum. — 9° Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATA DIFFERANT SPECIE SECUNDUM OBJECTA (1).

De his etiam infra, art. 5 et 4 corp. et art. 5 ad 1, et 2 2, prol. et quæst. xxxix, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I ad 2, et quæst. II corp. et De malo, quæst. II, art. 6 corp. et quæst. XIV, art. 2 corp. et Ps. L.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipue dicuntur boni vel mali per comparisonem ad finem, ut supra ostensum est (quæst. I, art. 3, et quæst. xviii, art. 4 et 6). Cum igitur peccatum nihil aliud sit quam actus hominis malus, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), videtur quod secundum fines peccata debeant distingui specie magis quam secundum objecta.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua huiusmodi peccata; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiv, cap. 48, ante med.); avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata nondistinguuntur specie secundum objecta.

Sed *contra* est quod peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (quæst. xviii, art. 2). Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

CONCLUSIO. — Quoniam actus humani voluntarii, secundum quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur; etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6), ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. « Nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22). Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens: quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordina-

(1) Circa distinctionem peccatorum lis magna fervet inter S. Thomam et Scotum, an distinctio specifica proximè sumatur ab objectis diversis

peccatorum, vel à diversis virtutibus, quibus peccata opponuntur? Priorem sententiam tenet S. Thomas, posteriorem verò Scotus et scotistæ.

tionis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est (quæst. xviii, art. 2). Unde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret (1); virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est (quæst. lx, art. 5).

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, à qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia verò abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR PECCATA SPIRITUALIA A CARNALIBUS (2).

De his etiam infra, quæst. lxxiii, art. 5 corp. et 22, quæst. cxviii, art. 6 corp. et I. Cor. vi, lect. 3, et II. Cor. vii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. Dicit enim Apostolus (Galat. v, 19): *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, etc.*, ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur opera carnis. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud (Rom. viii, 13): *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Sed vivere vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens, vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud (Ephes. iv, 23): *Renovamini spiritu mentis vestræ*; ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, à ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicitur (quæst. lxxiv, art. 7). Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissimè intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed sicut Apostolus dicit (I. Cor. vi, 18), *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus (Ephes. v) etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

(1) Hinc utraque sententia, ut benè dicunt Salmant. in idem coïncidit, sed secunda, distinguendo per oppositiones ad virtutes, plenior est et facilior, ut animadvertit S. Alphons. de Liguorio (De peccat. lib. v, n. 52).

(2) Hanc distinctionem innuit Scriptura sacra

his verbis (I. Joan. ii): *Omne quod est in mundo, aut concupiscentia carnis est, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ* (II. Cor. vii). *Mundamus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, parum ante fin.) dicit quòd « septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia. »

CONCLUSIO. — Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, quæ in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quæ verò in delectatione carnali, carnalia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinatè appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (quæst. xxxi, art. 3), duplex est delectatio: una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cùm aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia verò delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit (II. Cor. vii, 1): *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs.*

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (ord. ex Augustino, De civit. Dei, lib. xiv, cap. 2, circ. fin.) ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur; sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, ib. et cap. 3, à med.). Et hujus ratio est ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad *secundum*.

Ad tertium dicendum, quòd in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, à quo dominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, « specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat. » Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.—Vel potest dici quòd in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinatè maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ.—Vel potest dici quòd res in qua delectatur avarus corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideo Gregorius dicit (libro xxxi Moral. cap. 17, ante fin.), quòd est spirituale peccatum.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATA DISTINGUANTUR SPECIE SECUNDUM CAUSAS.

De his etiam 22, prol., et Sent. ii, dist. 28, quæst. i, art. 1 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem à quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minùs videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cùm ergo

secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud (Psal. LXXIX) : « *Incensa igni et suffossa*, dicit quod « omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante; » dicitur enim (1. Joan. II, 16) quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 2, inter med. et fin.). Gregorius etiam (Moral. lib. XXXI, cap. 17, versus fin.) distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed *contra* est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim (Eccli. X, 15) quod *initium omnis peccati est superbia*; et (1. ad Timoth. ult. 10) quod *radix omnium malorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum.

CONCLUSIO. — Distinguuntur peccata specie, non secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversos fines, quos sibi peccantes præstituunt; à quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.

Respondeo dicendum quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt propriam substantiam rei; et ideo substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur (1). Agens autem et finis respiciunt directè motum et operationem; et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur. Diversimodè tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eodem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calafacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante (2). Unde manifestum est quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas (3), sed solum secundum diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad *primum* ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis. ut patet per Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 15 et 16); et ideo à fine perficitur esse et species peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad

(1) Hinc peccata non distinguuntur specie secundum causam naturalem aut formalem, quia tales causæ substantiam, sed non actum respiciunt, peccata autem sunt actus quidam.

(2) Ita Nicolai. Al. deest *male inflammante*.

(3) Per causas motivas intelligendæ sunt causæ effectivæ, quæ sic moventur tamen non habeant rationem causæ finalis.

actus exteriores, habent rationem materiæ circa quam (1), sed secundum quòd comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quòd dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quòd sunt materia circa quam, habeant rationem terminorum, à quibus motus specificantur, ut dicitur (Physic. lib. v, text. 4, et in Ethic. lib. x, cap. 4); sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM CONVENIENTER DISTINGUATUR IN PECCATUM IN DEUM, IN SEIPSUM, ET IN PROXIMUM.

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II, et Psal. XXV, corp. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato (2), non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quòd sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quòd sit contra legem Dei, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 6). Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed *contra* est quod Isidorus in lib. De summo bono, distinguens peccata, dicit quòd « homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum. »

CONCLUSIO. — Cum omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; recte peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1 et 6), peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse: unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur (Polit. lib. I, cap. 2, à princ.), ideo necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam; sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum; quia in omnibus

(1) Per materiale causam intelligitur materia ex qua; materia verò *circa quam* respectu actus interioris habet rationem finis, et respectu

exterioris habet rationem termini vel objecti, atque ita ad genus causæ finalis reducitur.

(2) Mortali nempe, quod propriè intelligitur cum simpliciter appellatur peccatum.

in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum : et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando verò peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum propriè est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (quæst. LXII, art. 1, 2 et 3) quòd virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantiâ verò et fortitudine ad seipsum; iustitiâ autem ad proximum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccare in Deum secundum quòd ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quòd ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quòd unum continetur in altero, sed secundum id quòd unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum. Non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quòd continetur in eo, sed secundum quòd exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actûs peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius (1).

**ARTICULUS V — UTRUM DIVISIO PECCATORUM QUÆ EST SECUNDUM REATUM
DIVERSIFICET SPECIEM (2).**

De his etiam infra, quæst. LXXXIII, art. 1 et 2, et Sent. I, dist. 47, quæst. II, art. 5 corp. et II, dist. 42, quæst. I, art. 5, et IV, dist. 46, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 159 fin. et 167.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, putà cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna: mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud (Deuteron. xxv, 2): *Pro mensura delicti erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quòd sint unius speciei (3).

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam verò ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluous. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosus actûs. Ergo et pœna est

(1) Hinc objecta illorum peccatorum sunt speciei vel etiam genere distincta.

2. Secundum reatum sive obligationem quæritur vel ad æternam vel ad temporalem pœnam.

(3) Ita cum cod. Alcan. a bisque Nicolai, et edit. Patav. Edit. Roman.: *Nec dum quod sint unius speciei*. Theologi legendum monent: *Nedum unius speciei*.

finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum poenæ.

Sed *contra*, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed poena sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum poenæ.

CONCLUSIO. — Cùm in peccatis reatus per accidens sit ex parte ipsius peccantis; non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.

Respondeo dicendum quòd eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur: una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut « rationale et irrationale, animatum et inanimatum; » alia autem differentia est consequens diversitatem speciei; et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie (1); sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cygni; tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quòd differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet (Physic. lib. II, text. 50). Manifestum est autem quòd poena est præter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas condiciones peccatorum diversas poenas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu poenæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, quæ etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et hæc est mors; quandoque verò, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 8, circ. med.). Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando verò fit deordinatio citra aversionem à Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiiis, per ipsa principia revocari potest (2). Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui verò peccat citra aversionem à Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarrec.: *Sunt eadem specie*.

(2) Qui venialiter peccat, non circa principia, sed circa conclusiones tantum errat.

venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem poenam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc quòd invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quòd talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quòd causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd præmium est de intentione merentis vel virtuosè agentis; sed poena non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM COMMISSIONIS ET OMISSIONIS DIFFERANT SPECIE.

De his etiam Sent. I, dist. 42, quæst. II, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum videtur (Eph. II, 1), ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris, et exponit ibi Glossa interlin. : « Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita. »* Ex quo patet, quòd per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tanquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quòd sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, ommissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; « non entis enim non sunt species, neque differentiæ, » ut Philosophus dicit (Phys. lib. IV, text. 67). Ergo ommissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed *contra*, in eadem specie peccati invenitur ommissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo ommissio et commissio non differunt specie.

CONCLUSIO. — Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eundem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectetur, non differre specie; differunt autem largius de specie loquendo materialiter.

Respondeo dicendum quòd in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam (2) est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in ea-

(1) Putà cum est impedimentum necessarii actus, vel cum temporis notabili jacturâ in fabulas inanes protrahitur.

(2) Al., deest etiam.

dem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eandem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; largè tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt (1). Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quod contrariantur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem (2).

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi propriè non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PECCATUM IN PECCATUM CORDIS, ORIS, ET OPERIS.

De his etiam infra, quæst. CX, art. 5 et 6 corp. et 2 2, prol. et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum « cordis, oris, et operis. » Augustinus enim (De Trinitate, lib. XII, cap. 42) ponit tres gradus peccati, quorum primus est, « cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit, » quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, « quando solà cogitationis delectatione aliquis contentus est; » tertius gradus est, « quando faciendum decernitur per consensum. » Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius (Moral. lib. IV, cap. 25, à princ.) ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est « culpa latens in corde; » secundus, « cum exterius publicatur; » tertius est, « cum consuetudine roboratur; »

(1) Observandum est, ait Sylvius, B. Thomam non negare quin peccatum commissionis et omissionis possint differre specie, quatenus considerantur formaliter et secundum genus moris; cum nimis evidens sit omissionem sacri et commissionem furti vel homicidii esse peccata specie diversa; sed vult docere quod diversitatem spe-

cificam non habeant ex eo quod unum sit commissio, alterum ommissio.

(2) Ut peccata diversificentur secundum speciem requiruntur plura præcepta quæ speciale ac distinctam habent repugnantiam cum recta ratione.

quartus est, « cùm usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit; » ubi non distinguitur peccatum operis à peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43): *Cùm compleveris expiationem*: « Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. »

CONCLUSIO. — Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, et operis: non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; sed secundum diversos gradus ejusdem peccati secundum speciem.

Respondeo dicendum quòd aliqua inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo ex eo quòd utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 4); et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quòd homo prorumpit facillè ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quòd hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cùm ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quòd appetit vindictam, primò quidem perturbatur in corde; secundò in verba contumeliosa prorumpit; tertio verò procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis, delectationis et consensûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius (loc. cit. in arg.) sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato verò operis est principaliter expletio interioris conceptûs cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo verò et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juvenus post perfectam hominis generationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum cordis et oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur; sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motûs non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII. — UTRUM SUPERABUNDANTIA ET DEFECTUS DIVERSIFICENT SPECIES PECCATORUM.

De his etiam De malo, quæst. II, art. 6, et quæst. XIV, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur à rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitati ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, « ex duabus speciebus non constituitur una species, » ut Porphyrius dicit (in Isagog.) cap. ult. et Aristot. (Metaph. lib. I, text. 37). Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed *contra*, « contraria differunt secundum speciem »; nam « contrarietas est differentia secundum formam », ut dicitur (Metaph. lib. X, text. 13 et 14). Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

CONCLUSIO. — Peccata secundum superabundantiam et defectum sunt non solum à se invicem secundum speciem diversa, verum etiam contraria: cum ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, à quibus specificantur actus peccati.

Respondeo dicendum quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis; sicut si dicatur quod ignis est levior aere (1). Unde philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 1, in fin.) quod « qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo ». Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad *secundum* dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat à

(1) Ea levitas non diversificat ignem ab aere, sed consequitur diversas eorum formas, ob quas tota elementa specie differunt.

ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectûs propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc non refert utrûm dicat plus vel minus. Si tamen recedere à veritate non (1) sit præterintentionem, tunc manifestum est quòd ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis: sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam; et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa (2).

ARTICULUS IX. — UTRUM PECCATA DIVERSIFICENTUR SPECIE SECUNDUM DIVERSAS CIRCUMSTANTIAS (3).

De his etiam 22, quæst. LIII, art. 2 ad 5, et quæst. XCII, art. 2 corp. et quæst. CXLVIII, art. 4 ad 4 et 2 et 5, et Sent. III, dist. 56, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 6, et quæst. IV, art. 5.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum contingit ex singularibus defectibus. » Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt speciem à circumstantiis, ut supra habitum est (quæst. XVIII, art. 10). Ergo peccata differunt specie, secundum quòd diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur :

Præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiôsè.

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias: nam præproperè est antequam oportet; nimis plus quàm oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, in princ. et lib. IV, cap. 1) quòd singula vitia peccant agendo « plus quàm oportet et quando non oportet; » et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

CONCLUSIO. — Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundum speciem, nisi ex diversis motivis proveniant.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quòd in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum: sicut illiberalis ab eodem motivo habet quòd accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quàm oportet, et similiter de aliis circumstantiis: hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al. docet *non*.

(2) Hinc peccata specie differunt, non tantum quæ diversis virtutibus, sed etiam quæ eidem opponuntur extrinsecè, ut prodigalitas et avaritia.

(3) Omnes circumstantiæ in hoc versu recensentur :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Quandoque verò contingit quòd corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis : putà quòd aliquis præproperè comedat, potest provenire ex hoc quòd homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis ; quòd verò appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum ; quòd autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd malum, inquantum huiusmodi, privatio est ; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), sed ex conversione ad objectum actûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem ; et circa hoc quæruntur decem : 1º Utrùm omnia peccata et vitia sint connexa. — 2º Utrùm omnia sint paria. — 3º Utrùm gravitas peccatorum attendatur secundum objecta. — 4º Utrùm secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur. — 5º Utrùm peccata carnalia sint graviora quàm spiritualia. — 6º Utrùm secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum. — 7º Utrùm secundum circumstantias. — 8º Utrùm secundum quantitatem nocuenti. — 9º Utrùm secundum conditionem personæ in quam peccatur. — 10º Utrùm propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT CONNEXA.

De his etiam part. III, quæst. LXXVI, art. 5, et Sent. III, dist. 36, art. 5, et di t. 13, quæst. I, art. 5, quæst. I corp. et dist. 16, quæst. II, art. 1, quæst. II corp. et dist. 18, quæst. II, art. 5, quæst. III ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata sint connexa. Dicitur enim (Jacobi II, 16) : *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*. Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quòd habere omnia peccata : quia, sicut Ambrosius dicit (lib. De Parad. cap. 8. ante med.), « peccatum est transgressio legis divinæ, et coelestium inobedientia mandatorum. » Ergo quicumque peccat in uno peccato, subicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret unâ virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (quæst. LXV, art. 1). Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est (quæst. LXV, art. 1 et 2). Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata : quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum ; ita amor sui,

(1) Hinc peccata specie diversificantur secundum circumstantias, quotiescumque diversas diffinitionis rationes inducunt.

qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 28 et ult. et in Psal. Lxix, parum à princ.). Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa : ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed *contra*, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 8). Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

CONCLUSIO. — Quum vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt ; fieri non potest ut omnia peccata sint connexa.

Respondeo dicendum quòd aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur ; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit ; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (quæst. Lxv. art. 1). Sed intentio peccantis non est ad hoc quòd recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quòd tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, imò etiam interdum sunt contraria. Cùm igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quòd secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ ; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quòd peccata distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art. et quæst. Lxxii, art. 1) ; sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit à legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit ; et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato ; et ex hac parte dicit quòd *qui offendit in uno, factus est omnium reus* ; quia scilicet in uno peccato peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quòd contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut supra dictum est (quæst. Lxxi. art. 4), non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita : nam peccatum veniale virtutem non tollit ; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit à Deo ; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ ; sed si multiplicentur actus, intantum quòd generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ ; quâ exclusâ, excluditur prudentia ; quia cùm homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (quæst. Lxviii, art. 4, et quæst. Lxv, art. 1) : et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quòd participant prudentiam ; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quòd propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata : primò quidem, quia uni virtuti plura vitia

(1) Quod confirmatur ex Scriptura sacra (Jac. II) : *Quòd si non mœchaberis, occides autem, factus es transgressor legis ; manifesta*

enim supponitur posse quempiam esse homicidam, qui non sit mœchus.

opponuntur, ita quòd virtus potest privari (1) per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundò, quia peccatum directè opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quòd homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor Dei est congregativus inquantum affectum hominis à multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIA PECCATA SINT PARIA (2).

De his etiam Sent. 1, dist. 42, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 459, et De malo, quæst. II, art. 9, et Matth. XI, col. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quòd homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis (paradox. 3). Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed *contra* est quod Dominus dicit ad Pilatum (Joan. XIX, 11): *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet*; et tamen constat quòd Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

CONCLUSIO. — Cùm per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus à rationis rectitudine nos recedere contingat; peccata omnia paria esse dici non potest.

Respondeo dicendum quòd opinio stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis (loc. cit.), quòd omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspicui potest, stoici ducebantur ex hoc quòd considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus à ratione; unde simpliciter æstimantes quòd nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse; sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quàm post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem

(1) Juxta phrasim familiarem sancti Thomæ pro eo quod est *removeri*.

(2) Stoici docuerunt omnia peccata esse paria,

et eos secuti sunt Novatianus et Jovianus, his et similibus argumentis moti.

alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi quàm in corruptum esse; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quòd aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrùm plus vel minus à debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur (Eth. lib. iv, cap. 5, ante med.). Non enim posset remanere substantia actus, vel affectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrùm plus vel minus recedatur à rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quòd non omnia peccata sunt paria.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxvi, art. 1 et 2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria: quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ARTICULUS III. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM VARIETUR SECUNDUM OBJECTA.

De his etiam infra, art. 4, 5 et 9 corp. et quæst. lxxiv, art. 9 corp. et 22, quæst. lxxiv, art. 2 ad 4, et De malo, quæst. II, art. 2 ad 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur (Phys. lib. vii, text. 30, 31, 32). Ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed *contra*, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxii, art. 1). Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta.

CONCLUSIO. — Cum peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. lxxii, art. 5), gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est aliâ gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commen-

(1) *Actio*.

suratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actûs secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò est gravior ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem (1) prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXII, art. 3 ad 2); et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quòd res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et huiusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quòd est circa aliquid principalius vel minùs principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penès objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quòd intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 3 ad 2). Forma autem actûs moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (quæst. præc. art. 6, et quæst. XVIII, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quòd secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quòd ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM DIFFERAT SECUNDUM DIGNITATEM VIRTUTUM QUIBUS OPPONUNTUR (3).

De his etiam 2 2, quæst. XX, art. 5, et quæst. CXVI, art. 2 corp. et quæst. CXIX, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 10.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur: quia, ut dicitur (Proverb. xv, 5), *in abundanti justitia virtus maxima est*. Sicut autem dicit Dominus (Matth. v), abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quàm homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.), dicitur quòd « virtus est

(1) Ita post Garciam Nicolai et edit. Patavina. Cod. Alcan. et edit. Rom. *per commensurationem*.

(2) Cf. art. 7 huj. quæst. et 22, quæst. LXXIII, art. 5.

(3) Sensus est utrùm peccatum tantò sit gravius, quantò nobiliori virtuti opponitur.

circa difficile et bonum; » ex quo videtur quòd major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quàm si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm fides et spes, ut dicitur (I. Cor. xiii). Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quàm infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, cap. 10, parum à princ.), quòd « pessimum optimo contrarium est. » Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Cùm sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur; majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut à majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.

Respondeo dicendum quòd virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directè, quod scilicet est circa idem objectum (1); nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quòd majori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet (quæst. lx, art. 3, et quæst. lxii, art. 1). Unde oportet quòd maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quasi maximè ab eodem distans in eodem genere. Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quantò enim fuerit virtus major, tantò magis elongat hominem à peccato sibi contrario; ita quòd non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quòd quantò aliqua virtus fuerit major, tantò etiam minora peccata cohibet (2); sicut etiam sanitas, quantò fuerit major, tantò etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad *secundum* dicendum, quòd majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile contrariatur directè peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quòd ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quòd difficultate non vincitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directè, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum (3).

ARTICULUS V. — UTRUM PECCATA CARNALIA SINT MINORIS CULPÆ QUAM SPIRITUALIA.

De his etiam 2 2, quæst. cliv, art. 3, et Sent. iv, dist. 9, art. 3, quæst. v corp. et dist. 33, quæst. i, art. 3, quæst. ii ad 5, et De ver. quæst. xxv, art. 6 ad 2, et Isa. i, lect. 6 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata carnalia non sint

(1) Ut temperantia et intemperantia.

(2) Sic castitas perfecta non solum actus, sed etiam minimas cogitationes removet.

(3) Quapropter ut ex nobilitate virtutis cognosci possit gravitas peccati quod illi opponitur, con-

sideranda est summa virtus et summum vitium istius generis, et videndum an omnia sint paria (cf. quæ supra quæst. xxxix, art. 1, et quæ infra 2 2, quæst. xxxiv, art. 4, quæst. cxlii, art. 5).

minoris culpæ quàm peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quàm furtum; dicitur enim (Prov. vi, 30, 32): *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit..... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*. Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. De civ. Dei, lib. ii, cap. 4, et lib. iv, cap. 31, ante med.), quòd « diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ. » Sed de majori culpa magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quòd peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat (Ethic. lib. vii, cap. 6), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium (Mor. lib. xxxi, cap. 17, versùs fin.); concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quàm peccatum spirituale.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiii, cap. 11, circ. med.), quòd peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quàm spiritualia.

CONCLUSIO. — Cum peccata carnalia ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quàm ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), committantur; majoris esse culpæ spiritualia quàm carnalia peccata, tametsi hæc quàm illa majoris sint infamiæ, manifestum est.

Respondeo dicendum quòd peccata spiritualia sunt majoris culpæ quàm peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia consideratâ hæc solâ differentiâ spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quàm cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari: prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata verò carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitûs, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæSIONIS; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quàm Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi; quia quantò est gravius impulsivum ad peccandum, tantò homo minus peccat, ut infra dicitur (art. seq.); peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. v, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*, etc.; et tunc gravius est adulterium quàm furtum, quantò homini charior est uxor quàm res possessa.

Ad *secundum* dicendum, quòd diabolus dicitur maximè gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ, et difficilè ab eo homo potest

eripi. « Insatiabilis est enim delectabilis appetitus, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 6), turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quàm incontinentem iræ, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, circ. fin.), quòd « peccata intemperantiæ sunt maximè exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis; » unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quòd, sicut Gregorius dicit (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), sunt majoris infamiæ (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM GRAVITAS PECCATORUM ATTENDATUR SECUNDUM CAUSAM PECCATI.

De his etiam 2 2, quæst. CXLVIII, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 43, in Expos. litt. et De malo, quæst. II, art. 1 et 40 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quantò enim peccati causa fuerit major, tantò vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quòd ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facilè resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa (ord. ex lib. De spir. et litt. cap. 4), super illud Rom. VII : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc. : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Sed quantò homo fuerit victus majori concupiscentiâ, tantò est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actûs, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quantò fuerit major, tantò est minus peccatum intantum quòd qui caret usu rationis, omnino excusatur à peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed *contra*, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

CONCLUSIO. — Peccatorum gravitas secundum peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo : secundum enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel iudicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.

Respondeo dicendum quòd in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa : una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa (Augustini lib. I cont. Jul. cap. 8, ante med.), super illud Matth. VII : *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Et huiusmodi causa quantò fuerit major, tantò peccatum erit gravius. Quantò enim voluntas fuerit major ad peccandum, tantò homo gravius peccat. Aliæ verò causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum : quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causa augetur pecca-

(1) Sunt quoque magis tenacia, seu majoris adhesionis, ut ait ipse D. Thomas (in respons.

ad 2), et proinde ab his difficulter eripi potest is qui se illis inquinavit.

tum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ verò causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri liberè ex seipsa secundum judicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quòd si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia est majus peccatum. Si verò concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis (1), sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum; quia qui majori concupiscentiæ stimulatus peccat, cadit ex graviore tentatione, unde minus ei imputatur. Si verò concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quòd voluntas effrenatè tendit in suum objectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium; et hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM CIRCUMSTANTIA AGGRAVET PECCATUM (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si verò non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed *contra* est quòd ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, circ. med.). Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

CONCLUSIO. — Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur; ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est.

Respondeo dicendum quòd « unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur, » sicut Philosophus dicit de habitu virtutis (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Manifestum est autem quòd peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ; ex hoc enim receditur ab ordine rationis

(1) In genitivo, id est, *potentiæ*, vel facultatis ejus quæ ad partem inferiorem seu sensitivam spectat.

(2) Ex concilio Tridentino declarandæ sunt in confessione circumstantiæ quæ mutant speciem peccati (sess. XIV, can. 5): *Eas circumstantias in confessione explicandas quæ speciem peccati mutant, quod sine illis fieri ne-*

queat, ut de gravitate criminum rectè censere possint. Quoad verò circumstantias quæ peccatum aggravant inter se dissentiunt theologi. Negant B. Thomas (in Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, et quæst. V, art. 4, Alphons. de Ligorio (De penit. n° 468), de Lugo Lessius, Bonacina, etc.; affirmant verè Suarez, Biniari, Collet, etc.

quòd aliquis in operando non observat debitas *circumstantias*. Unde manifestum est quòd peccatum natum est aggravari per *circumstantiam*. Sed hoc quidem contingit tripliciter : uno quidem modo, inquantum *circumstantia* transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quòd homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc *circumstantia*, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quàm fornicatio. Aliquando verò *circumstantia* non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quàm si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in *Paradoxis* (parad. 3, à med.), quòd « in patris vita violanda multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit. » Tertio modo *circumstantia* aggravat peccatum ex eo quòd auget deformitatem provenientem ex alia *circumstantia* : sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc *circumstantia* ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua *circumstantia* dat speciem actui morali, ut supra habitum est (quæst. xviii, art. 10). Et tamen *circumstantia* quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum : quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actûs non solum pensatur ex specie actûs, sed etiam ex *circumstantia*.

Ad *secundum* dicendum, quòd utroque modo *circumstantia* potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quòd constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est (in corp. art.). Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius *circumstantiæ*.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes *circumstantias*. Et ideo aversio quædam à regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet *circumstantiæ*, putà si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem à regula rationis sequitur aversio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII. — UTRUM GRAVITAS PECCATI AUGEATUR SECUNDUM MAJUS NOCUMENTUM.

De his etiam 22, quæst. xxxiv, art. 4, et quæst. lxxiii, art. 3 corp. et quæst. lxxix, art. 2 corp. et quæst. xiv, art. 4, et De malo, quæst. ii, art. 10 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actûs, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 5). Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maximè invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum; quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud (Job, xxxv, 6) : *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum? ... Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua*. Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum,

sequeretur quòd peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vitâ gratiæ, quàm cum privatur vitâ naturæ; quia vita gratiæ est melior quàm vita naturæ, intantum quòd homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vitâ gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quòd simplex fornicator gravius peccaret quàm homicida; quod est manifestè falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arbit. lib. iii. cap. 14, circ. fin.): « Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur. » Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tantò gravius est peccatum, quantò majus est nocumentum.

CONCLUSIO. — Nocumentum omne si vel prævisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directè ipsum peccatum aggravat: non sic si prævisum quidem fuerit, sed non intentum: et multò minùs si nec intentum nec prævisum, per accidens ad peccatum sese habet.

Respondeo dicendum quòd nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum: quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum (1); sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directè 'quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licèt non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirectè, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinât ad peccandum procedit quòd aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si verò nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licèt non sit intentum nec prævisum, directè peccatum aggravat: quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem: putà, si aliquis publicè fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec fortè prævideat, directè per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si verò tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licèt fortè nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed è converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno

(1) Distinguitur *prævisum* et *intentum*; quoniam intentum dicitur id quod homo per se et directè appetit, prævisum verò generaliter dici-

tur, quod semper aut plerumque conjunctum ei quod directè appetitur, licèt agens illud non directè appetat, sed potius optet non evenire.

patiatur pro peccato homicidii quàm pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quòd majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocuementi solùm causatur ex gravitate peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut etiam supra dictum est (quæst. xx, art. 5), cùm de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis nocuementum aggravet peccatum, non tamen sequitur quòd ex solo nocuemento peccatum aggravetur: quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Unde et ipsum nocuementum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quòd, si nocuementum maximè habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima; quia multò major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quòd etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocuementum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocuementum, sicut patet in his qui se interimunt, licèt finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, putà ad hoc quòd liberentur ab aliqua angustia.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa ratio non sequitur propter duo: primò quidem quia homicida intendit directè nocuementum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocuementum, sed delectationem; secundò quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propriâ voluntate peccando.

ARTICULUS IX. — UTRUM PECCATUM AGGRAVETUR SECUNDUM CONDITIONEM PERSONÆ IN QUAM PECCATUR.

De his etiam 2 2, quæst. Lxi, art. 2 ad 5, et art. 8 corp. et quæst. Lxv, art. 4, et part. III, quæst. Lxxx, art. 5 corp. et Sent. 1, dist. 20, art. 2 corp. et Opusc. III, cap. 238 fin. et Psal. xii, et ad Rom. II, lect. 2, et I. Cor. x, lect. 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maximè aggravaretur ex hoc quòd aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minùs enim læditur ex injuriâ illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quàm alii, qui etiam interiùs scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maximè aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. 3, ad fin.), « in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur. » Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum: quia unusquisque sibi ipsi maximè est propinquus; et tamen minùs peccat qui aliquod damnum sibi infert, quàm si inferret alteri; putà si occideret equum suum, quàm si occideret equum alterius; ut patet per Philosophum (Eth. lib. v, cap. ult. à med.). Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud (Sap. vi, 7): *Potentes potenter tormenta patientur*; et (Luc. xii, 47): *Servus sciens voluntatem domini, et*

non faciens, plagis vapulabit multis. Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quàm alicui pauperi; quia *non est personarum acceptio apud Deum* (Colos. iii, 25), secundum cujus iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed *contra* est quòd in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur (III. Reg. xix, 14): *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio.* Vituperatur etiam maximè peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud (Mich. vii, 6): *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam.* Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet (Job, xxxiv, 18): *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios.* Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

CONCLUSIO. — Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundum personæ in quam peccatur, conditionem et dignitatem.

Respondeo dicendum quòd persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3 hujus quæst.) quòd prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tantò attenditur major gravitas in peccato, quantò objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primò quidem ex parte Dei, cui tantò magis aliquis homo conjungitur, quantò est virtuosior vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud (Zachar. ii, 8): *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei.* Unde peccatum fit gravius ex hoc quòd peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quòd tantò aliquis gravius peccat, quantò aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud (Eccli. xiv, 5): *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte verò proximi tantò gravius peccatur, quantò peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, putà regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quàm peccatum quod committitur contra unam personam privatam (1); unde specialiter dicitur (Exodi xxii, 28): *Principi populi tui non maledices*; et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quòd in scandalum et in turbationem (2) plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui infert injuriam virtuoso, quan-

(1) Observandum tamen, ait Sylvius, habendam esse rationem qualitatit peccati quod committitur. Sunt enim peccata quæ per se loquendo non aggravantur ex conditione personæ in quam committuntur, et hujusmodi sunt facta quæ sunt ejusdem gravitatis, sive quis furetur nobili sive ignobili, clerico sive laico. Sunt etiam quædam conditiones personæ, quæ respectu aliquorum

peccatorum sunt aggravantes, non autem respectu aliorum; nam conditio personæ consanguineæ augeat peccatum luxuriæ cum ea commissæ, non tamen augeat peccatum prodigalitatis, quo quis in eam sua bona largitur.

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al. in *tribulationem*.

tum est in se turbat eum et interiùs et exteriùs; sed quòd iste interiùs non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quàm si alteri inferatur, quia propriâ voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quàm qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quòd circa ea minus peccetur, nisi fortè velint vel ratum habeant.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quòd hoc redundat in plurimum nocumentum.

ARTICULUS X. — UTRUM MAGNITUDO PERSONÆ PECCANTIS AGGRAVET PECCATUM (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5 et 5 corp. et quæst. CII, art. 3 ad 2, et 22, quæst. C, art. 4 ad 7, et De malo, quæst. VII, art. 10 ad 5, et Psal. XXIV.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc quòd Deo adhæret, secundum illud (Eccli. xxv, 13): *Quàm magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum.* Sed quantò aliquis magis Deo adhæret, tantò minus imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim (II. Paralipom. xxx, 18): *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis quòd minus sanctificati sunt.* Ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur (Rom. II, 11). Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quàm alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur (2) ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 18 in fin.): « Tantò majus cognoscitur peccatum esse, quantò major qui peccat habetur. »

CONCLUSIO. — Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur, ingratitude, ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, augeat peccatum ex deliberata voluntate commissum: ea autem quæ secundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum, diminuit.

Respondeo dicendum quòd duplex est peccatum. Quoddam est ex surreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ; et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute (3), eò quòd minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia verò peccata sunt ex deliberatione proce-

(1) Illud patet ex Scriptura sacra (Sap. vi): *Judicium durissimum in his qui præsumunt: exigo autem conceditur misericordia.*

(2) Ita coll. et editi omnes quos vidimus. García *Quod agit magnus, ei imputatur.*

catum tametsi æquale, minus imputetur illi; sed quòd tale ejus peccatum sit minus; ex quo consequens est quòd minus imputetur, cum Deus sit judex justus ideoque minus imputet minora peccata, et magis majora

dentia; et ista peccata tantò magis alicui imputantur, quantò major est. Et hoc potest esse propter quatuor: primò quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, putà qui excedunt in scientia et virtute: unde Dominus dicit (Luc. xii, 47), quòd *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Secundò propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud (Sap. vi, 6): *Potentes potenter tormenta patientur*. Tertiò propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quartò propter exemplum sive scandalum; quia, ut Gregorius dicit in Pastoralis (part. 1, cap. 2, à med.), « in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur. » Ad plurimum etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo magnus (1) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum sive peccatorum; et circa hoc quærentur decem: 1° Utrum voluntas possit esse subjectum peccati. — 2° Utrum voluntas sola sit peccati subjectum. — 3° Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati. — 4° Utrum possit esse subjectum peccati mortalis. — 5° Utrum ratio possit esse subjectum peccati. — 6° Utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto. — 7° Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto. — 8° Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis. — 9° Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. — 10° Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI (2).

De his etiam Sent. iv, dist. 48, quæst. 1, art. 1, quæst. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 109 fin. et De malo, quæst. vii, art. 1 ad 16, et Matth. xv.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, à med. lect. 11), quòd « malum est præter voluntatem et intentionem. » Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni. Ex hoc autem quòd voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quàm ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens;

(1) Al. *malus*.

(2) Ex Scriptura sacra voluntas est subjectum peccati: *voluntariè peccantibus nobis*

(Heb. x); in quibus peccatis aliquando conversati sumus facientes voluntatem carnis (Eph. v). *Nolite peccare*, etc.

quia « causa efficiens et materialis non incidunt in idem, » ut dicitur (Physic. lib. II, text. 70 et seq.). Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit (lib. De duabus animabus, cap. 10 et 11). Ergo non est subjectum peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, circ. med.), quod « voluntas est quâ peccatur, et rectè vivitur. »

CONCLUSIO. — Cùm necesse sit morales quoscunque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit; rectè voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.

Respondeo dicendum quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 4 et 6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio: sicut Philosophus dicit (Physic. lib. III, text. 18), quod « motus est actus mobilis à movente. » Quidam verò actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus. Cùm autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est (quæst. I, art. 1, et quæst. XVIII, art. 6), sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, qui sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad *primum* ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad *secundum* dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — UTRUM SOLA VOLUNTAS SIT SUBJECTUM PECCATI (1).

De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LXXXIII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 44, in Exposit. litt. ad 2, et De malo, quæst. II, art. 2 et 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro De duabus animabus (cap. 10, parum ante med.), quod « nonnisi voluntate peccatur. » Sed peccatum est sicut in subjecto in potentia quâ peccatur. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius: quia, ut dicit Augustinus (De lib. arbit. lib. III, cap. 18 implic., sed express. lib. De vera relig.

(1) Appetitus sensitivus in quo concupiscibilis et irascibilis includuntur est etiam peccati sub-

care, sol non occidat super iracundiam vestram; (Deut. V) Non concupisces uxorem

cap. 14, in princ.), « peccatum adeo est voluntarium, quòd si non sit voluntarium, non est peccatum. » Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur à voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quòd sint subjectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, essent subjectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed *contra*, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. lvi). Ergo non sola voluntas est subjectum peccati.

CONCLUSIO. — Cùm idem sit actus voluntarii principium et subjectum; consequitur non solam voluntatem, quæ principium est actus voluntarii elicit, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet (art. præc.), omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut supra dictum est (quæst. vi, art. 4), cùm de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eadem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quòd participant voluntate et ratione.

Ad *tertium* dicendum, quòd membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur (Polit. lib. i, cap. 3 à med.). Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, icut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM (2).

De his tiam Sent. ii, dist. 24, quæst. iii, art. 2, et dist. 51, quæst. ii, art. 4 ad 4, et De ver. quæst. xv, art. 5, et De malo, quæst. vii, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

(1) Hinc certis verbis scribit ipse B. Thomas (De ver. quæst. xv, art. 5 ad 5) quòd *peccatum dicitur esse in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa, quia ad peccatum requiritur quòd sit voluntarium*. Rursum in lib. ii, dist. 2, quæst. iii, art. 2 ad 2: *Omne peccatum est in voluntate non sicut in subiecto, sed sicut in causa*.

(2) Per sensualitatem B. Thomas intelligit

appetitum sensitivum. Dicit enim (part. i, quæst. lxxxi, art. 2): *Sensualitas est nomen appetitus sensitivi*, et rursum (art. 2): *Appetitus sensitivus est una vis in genere quæ sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem*.

2. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » sicut Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. III, cap. 18, circ. princ.). Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim « sensualitas perpetuæ corruptionis quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12 et 13.). Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed « hoc solum videmur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IX, cap. 8, circ. med.). Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. VII, 19): *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*; quod exponit Augustinus (Cont. Julian. lib. III, cap. 26, et De Verb. Apost. serm. 12, cap. 2 et 3) de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

CONCLUSIO. — Cum in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius; in ea peccatum esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), peccatum potest inveniri in qualibet potentia cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quòd actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est appetitus sensitivus, nata est à voluntate moveri. Unde relinquitur quòd in sensualitate possit esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quòd rationi junguntur; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva, cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est (quæst. LXXVIII, art. 4). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita: transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprinere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat; putà *divertendo* cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus (4) propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii quòd possit vitare singulos.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfectè ipse facit; quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfectè actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens

est peccatum veniale (1); quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN SENSUALITATE POSSIT ESSE PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 3, et De ver. quæst. XXV, art. 5, et De malo, quæst. VII, art. 6, et quodl. IV, art. 22 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 10, in princ.). Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3), etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Retract. lib. 1, cap. 23, à princ. et habetur in Glossa ord. sup. illud: *Ego autem carnalis sum*, Rom. VII): « Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia, » in quibus tamen peccatum mortale non invenitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, solisque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eundem convertere; fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.

Respondeo dicendum quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5). Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. Inordinatio autem à fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi (2).

Ad *secundum* dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod

(1) Hic agitur de motibus malis quos voluntas potest ac debet prævenire; si non prævenit sunt peccata, saltem venialia. Quibus conformiter inserit ait (part. III, quæst. VII, art. 4 ad 3): quod tentatio quæ est à carne non potest esse sine peccato.

(2) Motus sensualitatis possunt esse peccata mortalia; sed juxta D. Thomam ad hoc requiritur ut ratio eos motus adverterit, aut advertere potuerit.

disponit : quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam ; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis ; quandoque verò nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud ; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE IN RATIONE.

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, et De ver. quæst. XVII, art. 2 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum ; excusatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis (1). Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis ; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 12), quòd peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

CONCLUSIO.—Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit : uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit ; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coerct.

Respondeo dicendum quòd peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.). Habet autem ratio duplicem actum : unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum ; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione : et primò quidem, inquantum errat in cognitione veri ; quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundò, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coerct.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti ; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire : tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat à peccato ; sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si verò sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur à peccato ; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum (2). Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum ; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. XVII, art. 1), cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem,

(1) Id est, in nostra potestate.

(2) Nunc cogitur rationem esse capacem pec-

cati, sed non sine ordine ad voluntatem ; nullum enim est peccatum nisi sit voluntarium.

unde motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (ad arg. 1).

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM MOROSÆ DELECTATIONIS SIT IN RATIONE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXVIII, art. 5 ad 1, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (quæst. XXXI, art. 1). Sed vis appetitiva distinguitur à ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trinit. lib. XII, cap. 12, ante med.), quod « consensus illecebræ si solà cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit. » Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

CONCLUSIO. — Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur; convenienter morosæ delectationis (quæ sic à mora, quam ratio in ea reprimeunda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimat illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

(1) Delectatio morosa dicitur ea delectatio, quâ quispiam suggestionem vel delectationem alicujus peccati oblectatur, etiamsi in ipsum peccati opus non consentiat. Unde vox illa usurpetur explicat ipse D. Thomas in respons. ad 3.

(2) Dici etiam potest cum Conrad. delectationem morosam quantum ad formale quod facit ipsam esse morosam esse in ratione, delectationem verò appetitus sensitivi vel complacentiam voluntatis, non esse in ratione.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd delectatio dicitur morosa non ex mora temporis, sed ex eo quòd ratio deliberans, circa eam immoratur: nec tamen eam repellit, « tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, » ut Augustinus dicit (De Trinitate, lib. xii, cap. 12, circ. med.).

ARTICULUS VII. — UTRUM PECCATUM CONSENSUS IN ACTUM SIT IN RATIONE SUPERIORI (1).

De his etiam supra, quæst. xv, art. 4, et infra, præf. quæst. art. 8 ad 4, et Sent. ii, dist. 21, quæst. iii, art. 1 et 4, et De ver. quæst. xv, art. 5 et 5, et De malo, quæst. xv, art. 2 ad 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (quæst. xv, art. 1). Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, « ratio superior intendit rationibus æternis inspicendis et consulendis, » ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xii, cap. 7, in fin.). Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones. Sed « consensus in delectationem absque hoc quòd opere statuatur implendum, est rationis inferioris, » ut dicit Augustinus (De Trin. lib. xii, cap. 12, ante med.). Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De Trin. lib. xii, cap. 12, ante med.): « Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur (2), intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse; » per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

CONCLUSIO. — Consensus in actum, quia consummatio est finisque peccati, proprie in superiori ratione ut in causa suprema, penes quam supremum est iudicium, ponitur: consensus verò in delectationem, quia præambulum tantum est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ iudicium inferius habet, tribuitur: quamvis et de delectatione superior ratio iudicare possit.

Respondeo dicendum quòd consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat

(1) Ratio superior et ratio inferior, ex quæst. LXXIX, art. 9 in part. I, non sunt due diversæ potentie, sed una; quæ inquantum considerat rationes divinas, dicitur superior; inquantum considerat humanas, dicitur inferior, et sensus huius quæstionis est: an peccatum quod est con-

sensus in actum peccati, attribuitur et conveniat voluntati istum consensum elicienti secundum quòd dirigitur vel dirigi debet à ratione superiori.

2 Suspiciatur Nicolai regi debere: opere compleatur.

de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum quòd in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium : sicut videmus in speculativis, quòd ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia : quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur : unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum datâ finali sententiâ. Manifestum est autem quòd actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 4). Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimò occurrit. In actibus autem humanis ultimò occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem propriè pertinet consensus in actum; ad rationem verò inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit; quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consentire est actus appetitivæ virtutis non absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est (quæst. xv, art. 3). In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum verò non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xii, cap. 12, ante med.), « non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penès quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si verò etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem (3) pertinebit.

Ad *quartum* dicendum, quòd apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam

(1) Seu non vicissim quidquid subditur judicio superioris, ipsum etiam judicio inferioris discussendum subicitur.

(2) Magis propriè tamen et formalius voluntati quàm rationi, ut quæst. xv, art. 1 ex professo dictum est.

(3) Ab officio tamen suo, ait Nicolai, degenerantem et indignam cui superioris rationis notio tribuatur : consensus autem inferioris rationi, qui supponitur, nondum plenus est ac perfectus; unde nec damnabilis vel mortalis.

superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, meritò illi imputabitur.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONSENSUS IN DELECTATIONEM SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. CLIV, art. 4 corp. et quæst. CLXXX, art. 7, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et De ver. quæst. XV, art. 4, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 46 et 47, et quodl. XII, art. 54.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem à lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est (quæst. LXXI, art. 6). Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed «propter quod unumquodque, et illud magis,» vel saltem non minùs. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quàm consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 4 et 5). Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, putà fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quàm simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multò minùs consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 78, in fine). Sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam: dicit enim (De Trin. lib. XII, cap. 12, à med.), quòd «hoc est longè minus peccatum quàm si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: *Dimitte nobis debita nostra.*» Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed *contra* est quod Augustinus post pauca subdit: «Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate

animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur. » Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale : verum in eam tantummodo, quæ peccati secundum se mortalis actum pro objecto habet : nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum.

Respondeo dicendum quod circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt : quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum ; alii verò dixerunt quod est peccatum mortale ; et hæc opinio est communior et verisimilior. Est enim considerandum quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 4, à med.), et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res ; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis ; inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum : puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet ; quandoque verò delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam ; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari : uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam ; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imò quandoque est veniale tantum (1), puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea ; quandoque autem sine peccato omnino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare ; et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum ; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem. Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem (2) ; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione eligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale (3), ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem potest esse

(1) Hæc rerum inutilium cogitatio est peccatum veniale curiositatis.

(2) Quod etiam verum est, ait Nicolai, cum non solum cogitat actum illum ut exercendum à se, sed exercitum ab alio, si cum ipsa cogitatio talis actus delectet.

(3) Hanc doctrinam constanter tradit B. Tho-

mas in quæst. xv De malo, art. 2 ad 16 et 17, et quæst. xv De verit. art. 4, 6 in lib. ii, dist. 21, quæst. iii, art. 4, et quodl. xii, art. 54, et cum eo consentiunt non solum posteriores scholastici, sed etiam antiquiores, Bonaventura in ii, dist. 24, quæst. ii, art. 2, Richardus, quæst. iv, art. 4, etc.

non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. præc.). Et tamen ipsa ratio inferior potest averti à rationibus æternis; quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad *secundum* dicendum, quod consensus in peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum: et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad *quartum* dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad *quintum* dicendum, quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad *sextum* dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia (1).

ARTICULUS IX. — UTRUM IN SUPERIORI RATIONE POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE, SECUNDUM QUOD EST DIRECTIVA INFERIORUM VIRIUM.

De his etiam infra, art. 40, et locis ibid. inductis.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus (De Trin. lib. xii, cap. 7, in fin.) quod « ratio superior inhæret rationibus æternis. » Sed peccare mortaliter est per aversionem à rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed *contra*, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superio-

(1) Quævis, ut sedit Sylvius, non ita sit sufficiens ad deletionem mortalium, sicut ad deletionem venialium.

rem (1), ut supra dictum est (art. 7 hujus quæst.). Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO. — In ratione superiori, cum consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin.), « ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis. » *Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione à fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas (2), sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur à rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est infirmitas cordis: una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ (3), sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *tertium* dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ (4), sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X. — UTRUM IN RATIONE SUPERIORI POSSIT ESSE PECCATUM VENIALE SECUNDUM SEIPSAM.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 5, et De ver. quæst. XV, art. 5, et De malo, quæst. VII art. 4 ad 12 et 17, et art. 5 ad 17, et art. 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiae non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinatè se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, à quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione. Sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per

(1) Saltem consensus plenus, deliberatus et perfectus; nam imperfectus alioquin ad rationem inferiorem spectat, ut jam dictum est.

(2) Juxta D. Thomam peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem, id est, non est contra legis substantiam, sed contra modum legis observandæ.

(3) Ita cum cod. Alean. Nicolai. *Al.*, *rationis æternæ*.

(4) Nam peccatum veniali consensus dari potest, ita ut, si peccatum esset mortale, huic nullo modo consentiatur.

hoc quòd ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat : sicut cùm de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quàm si solum consideraret quod est contra virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quàm sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed *contra*, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

CONCLUSIO. — Potest in superiori ratione veniale peccatum secundum seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his, quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.

Respondeo dicendum quòd ratio superior aliter fertur in suum objectum (1), atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia (2), est mortale peccatum. Et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundum quòd etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, putà cùm quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale; quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi occurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei: putà cùm quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur (3), ante quàm tempus habeat deliberandi, quòd hoc est nobis traditum ut credendum secundum legem divinam. Si verò post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum: in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd in operativis, ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

(1) Veritates fidei sunt objectum proprium rationis superioris.

(2) Ut furtum, adulterium, etc.

(3) Al., *remittitur*.

(4) Ut vana cogitatio, verbum otiosum.

Ad *tertium* dicendum, quòd una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est altera altior; sicut Deum esse potest considerari, vel inquantum est cognoscibile ratione humanà, vel inquantum traditur revelatione divinà, quæ est consideratio altior. Et ideo quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundum naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem: et hæc ratione quòd in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est (in corp. art.).

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primò in generali, secundò in speciali. Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrùm peccatum habeat causam. — 2º Utrùm habeat causam interiorem. — 3º Utrùm habeat causam exteriorem. — 4º Utrùm peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM (1).

De his etiam infra, art. 4 et 4 corp. et ad 4, et quæst. LXXVII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 36, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 23). Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eò quòd omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum. Non autem bonum: quia bonum non facit nisi bonum; *non enim potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur (Matth. vii, 18). Similiter autem nec malum potest esse causa peccati: quia malum poenæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed *contra*, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur (Job, v, 6), *nihil in terra sine causa fit*. Sed peccatum fit; est enim « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. » Ergo peccatum habet causam.

CONCLUSIO. — Peccatum, cum sit quidam actus inordinatus, ex parte actus habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis actus est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.

Respondeo dicendum quòd peccatum est quidam actus inordinatus (2). Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari: primò quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per

(1) Jam dictum est peccatum habere causam materialem (part. I, quæst. XLIX, art. 4), scilicet bonum quod est subjectum mali, et demonstratum est nullam haberi causam formalem et finalem ex iis quæ de natura peccati dicta sunt (quæst.

LXXI et seq.). Hic ergo agitur tantum de causa efficiente.

(2) Actus quidem ut pro materiali accipitur; *inordinatus* verò ut accipitur pro formali.

accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causa sufficienti et non impedita. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet (Metaph. lib. vi, text. 5). Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impediri.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pœnæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM INTERIOREM.

De his etiam infra, art. 5 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causâ ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius. Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia « peccatum est contra naturam, » ut dicit Damascenus (Orth. fid. lib. ii, cap. 3 et 4, et lib. iv, cap. 21); quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De duab. anim. cap. 40 et 41, et Retract. lib. i, cap. 9, et De lib. arb. lib. iii, cap. 17), quod « voluntas est causa peccati. »

CONCLUSIO. — Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actus peccati inme-

diatæ : *mediatæ* verò interiores sunt imaginatio, seu apprehensio, et appetitus sensitivus.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actûs. Actûs autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actûs est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensûs appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit (quæst. lxxvii, art. 1). Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia verò remota ex parte imaginationis vel appetitûs sensitivi (1). Sed quia supra dictum est (art. præc. ad 3) quòd causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensûs et appetitum, ipsa autem absentia debitæ regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est huiusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actûs peccati pertinet ad voluntatem, ita quòd ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest (2). Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primò, et rationis consequenter. Ex hoc enim quòd aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat à consideratione regulæ debitæ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quòd deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM HABEAT CAUSAM EXTERIOREM.

De his etiam infra, quæst. lxxx, art. 4 et 5, et part. I, quæst. cxv, art. 4 corp. et 2 2, quæst. lxxiii, art. 3 corp. et ad 2, et quæst. cxv, art. 2 ad 4 et 2, et De malo, quæst. iii, art. 3, per tot. et art. 4 corp.

Ad *tertium* sic proceditur⁷. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam

(1) Hinc in universum sunt quatuor causæ interioris peccati; quas tamen non oportet semper omnes ad quolibet peccatum concurrere, sed interdum omnes concurrunt, interdum non omnes; hoc autem ordine concurrunt quando omnes interveniunt. Primò sensus proponit objectum delectabile appetitui, deinde appetitus, dum in illud inclinatur, quodammodo illicit rationem ut ipsa probet id cui ipse afficitur; tunc

ratio cessans à consideratione regulæ debitæ illud approbat ac voluntati præsentat; voluntas verò consentiendo perficit seu complet rationem peccati (Sylvius).

(2) Actus inest intrinsecè non quasi proprietates quæ ad naturam rei pertinent, sed quasi accidentale quoddam interius existens vel præcedens.

exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliqua interiori causa; ut putà monstrosi partus proveniunt ex corruptione aliqujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causa. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Sed quânto plura sunt et majora exteriùs inducentia ad peccandum, tantò minùs id quod quis inordinatè agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur (Num. xxxi, 16) : Nonne istæ (1) sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccatò Phogor? Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

CONCLUSIO. — Potest aliquid exterius (ut homo vel dæmon peccatum persuadens et exteriora bona appetitum sensitivum moventia) causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moveret immediatè ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est (quæst. ix, art. 1, et quæst. x, art. 4), interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (quæst. lxxix, art. 1). Unde relinquitur quòd nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi fortè aliquo modo dispositum (2); et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quòd remaneat in nobis peccare et non peccare (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd per hoc quòd ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati, nisi mediante causâ interiori, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis

(1) De fœminis Madianitis hoc dictum est, quas à Israeliticis post occisos masculos reservatas Moyses indignatur et interfici jubet.

(2) Sicut accidit quândo iste appetitus subest vehementibus passionibus usum rationis tollentibus seu totaliter ligantibus; tunc appetitus necessariò impetura passionis sequitur, sed non adest peccatum.

(3) Cùm hac tamen differentia quòd peccare possumus per nos ipsos: ad non peccandum autem non sufficit libertas arbitrii per se, ac simpliciter, sed requiritur Dei auxilium. Unde rectissimè definivit concil. Arausicanum II, can. 22: *neminem habere de suo, nisi mendacium et peccatum.*

quæ et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quòd aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM SIT CAUSA PECCATI.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, et Sent. II, dist. 56, art. 1, et dist. 42, quæst. II, art. 1, 2, 5 et 5 corp. et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et Rom. I, lect. 7.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quòd peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia « malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma. Ergo peccatum non potest habere causam materiale et formalem.

2. Præterea, « agere sibi simile est rei perfectæ, » ut dicitur (Meteor. lib. IV, fortè ex cap. 2, sed express. De anima, lib. II, text. 54). Sed peccatum de sui ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XI, post med.): « Peccatum quod per poenitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati. »

CONCLUSIO. — Quia peccatum ex parte actus causam habet, rectè sicut unus actus humanus, alterius sæpe causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.

Respondeo dicendum quòd cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primò quidem secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quòd alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus (1). Secundum verò genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam; sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum verò genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4 et 6), ex hoc etiam sequitur quòd unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum verò sicut formale.

(1) Sic per peccatum luxuriæ vel gulæ homo fit proclivior ad similia committenda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum, inquantum est inordinatum, habet rationem mali; sed inquantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex partè actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licèt non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex qua*, sed *circa quam*; formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quòd procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primò de causis interioribus in speciali; secundò de exterioribus; tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum. Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita; nam primò agatur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundò de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis. Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrum ignorantia sit causa peccati. — 2º Utrum ignorantia sit peccatum. — 3º Utrum totaliter à peccato excuset. — 4º Utrum diminuat peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM IGNORANTIA POSSIT ESSE CAUSA PECCATI (1).

De his etiam infra, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 42, art. 4 corp. et ad 5, et De mal'o, quæst. III, art. 3, per tot. et quæst. VII, art. 4 corp. fin. et ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non possit esse causa peccati: quia quod non est nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet (quæst. LXXV, art. 1). Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum; quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De nat. et grat. cap. 67, ante med.), quòd «quidam per ignorantiam peccant.»

CONCLUSIO. — Non quævis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum (Physic. lib. VIII, text. 27), causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propriâ virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens; vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos. Considerandum est autem quòd ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Con-

(1) Referendum est ad id quod jam antea dictum est de ignorantia (quæst. VI, art. 8)

ferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliquâ propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati (1). Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed « peccat ignorans, » secundum Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 1, à med. et 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non ens non potest esse alicujus causa per se: potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis; ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad *tertium* dicendum, quod in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati: sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II. — UTRUM IGNORANTIA SIT PECCATUM.

De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 5, et quæst. CV, art. 2 ad 9, et 22, quæst. LIII, art. 2, ad 2, et dist. 42, art. 2, quæst. I, ad 3, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. et ad 4, 7 et 11, et quodl. I, art. 49 corp.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut supra habitum est (quæst. LXXI, art. 6). Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quàm scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis poena quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quàm in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per poenitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu (2) per poenitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi fortè sit originale.

(1) Ignorantia concomitans non est causa peccati; ignorantia antecedens est causa peccati materialiter, ignorantia verò consequens est causa peccati formaliter.

(2) Hic reatus usurpatur pro culpa, vel magis propriè per hanc vocem intelligitur obligatio ad æternam poenam quæ culpam per se modo inseparabili consequitur.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret. Sed continuè manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continuè peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed *contra*, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud (1. Corinth. xiv, 38): *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

CONCLUSIO. — Ignorantia quæ studio superari non potest (atque ob id invincibilis dici solet) nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur: non illorum quæ scire non tenetur.

Respondeo dicendum quòd ignorantia in hoc à nescientia differt, quòd nescientia dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit (De coel. hierarch. lib. vii, à med. cap. 5); ignorantia verò importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum rectè exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalis juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam verò sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quòd quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quòd non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quòd nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur (1), non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. lxxi, art. 6 ad 1), in hoc quod dicitur dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quòd omissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad *secundum* dicendum, quòd privatio gratiæ, etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantum ad hoc est dissimile; quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia verò non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate; ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis

(1) Ea quæ scire tenemur, triplicis sunt generis, ut ait Sylvius: 1º quæ pertinent ad fidem catholicam; 2º quæ pertinent ad mores communiter bene informandos; 3º quæ concernunt

uniuscujusque statum. Alia namque debet scire parochus quàm parochiani; et alia episcopus quàm parochus.

est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliququaliter voluntaria : et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad *quantum* dicendum, quod licet transeunte reatu per poenitentiam remaneat ignorantia, secundum quod est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur (1).

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat ; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. — UTRUM IGNORANTIA EXCUSSET EX TOTO A PECCATO.

De his etiam supra, quæst. LXXIV, art. 1 ad 2, et art. 3 corp. et ad 1, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II, et De malo, quæst. III, art. 8, et quodl. IX, art. 43 corp. et Ps. XIV, col. 4, et Rom. 1, lect. 7 princ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset à peccato : quia, ut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, à med.), « omne peccatum voluntarium est. » Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est (quæst. VI, art. 8). Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens se habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus (2).

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, inquantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arb. lib. III, cap. 18, à princ.) quod « quædam per ignorantiam facta rectè improbantur » (3). Sed solum illa rectè improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omnino excusat à peccato.

CONCLUSIO. — Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat à peccato ; ignorantia verò, quæ causa est actus peccati, excusat ; sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat ; et ita talis actus si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si verò scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1) : et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est (hic et art. 1 hujus quæst.), quia non

(1) Hinc B. Thomas (De malo, quæst. III, art. 2) de malo expressè docet quod ignorantia secundum se, ut est nuda privatio scientiæ sine ordine ad suam causam, scilicet negligentiam, non habet rationem culpæ, sed pænæ.

(2) Quando scilicet aguntur quædam bona opera quæ quis facere non intendit, neque fortassè facere t, vel facere intenderet, si ei nota essent.

(3) Hinc Augustinus probat ex illo Apostoli (1. Tim. I, 5) : *misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ea esse peccata, quæ per

ignorantiam fiunt ; non enim eget misericordia, qui non peccavit. In quibus verbis notandum est, Apostolum non designare ignorantiam tanquam causam gratiæ meritoriam, sed solum tanquam circumstantiam diminuentem ejus delictum, et objectum congruum et aptum circa quod occurrere potest divina misericordia, eo modo quo aiebat David (Ps. XL) : *Sana animam meam, quia peccavi tibi*. Neque enim peccata movent et excitant Deum ad gratiam concedendam, sed potius de se avocant et avertunt.

causat involuntarium, non excusat à peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actûs, quia causat involuntarium, de se habet quòd excuset à peccato (1); eo quòd voluntarium est de ratione peccati. Sed quòd aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus : uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. Intantum enim ignorantia excusat à peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quòd aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur à peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non ; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati : putà si aliquis percutiens aliquem, scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel fortè nescit, quòd ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret ; quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licèt talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati (2). Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantie; quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria : vel directè, sicut cum aliquis studiosè vult nescire aliqua, ut liberius peccet (3); vel indirectè, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod à peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato. Si verò sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat à peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (quæst. vi, art. 8). Unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad *secundum* dicendum, quòd inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati ; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad *tertium* dicendum, quòd si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omnino à peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus ; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis ; et ideo non semper totaliter excusat à peccato.

ARTICULUS IV. — UTRUM IGNORANTIA DIMINUAT PECCATUM.

De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem annotatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune (4) omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato (5); dicit enim Phi-

(1) Talis est ignorantia Noe, qui *bibens vinum inebriatus est* (Gen. ix, 21); ejus enim ebrietas non fuit intemperantiæ, sed inesperienza; talis ignorantia Jacob concumbentis cum Lia, quam putabat esse Rachel uxorem suam; talis, juxta nonnullos Patres, ignorantia Loth patrantis incestum cum filiabus suis; neque enim de illo quidquam norat, vel voluntate in illum ferebatur. It. Ambros. (l. i, de Abraham), et Origenes (h. m. v in Gen.). Sed alii Patres illum minime excusandum maluerunt.

(2) Unde Judas (Gen. xxxviii) accedens ad mulierem quam ignorabat esse suam uxorem Thamar non ignorabat tamen quòd non esset sua uxor, ac proinde reus fuit fornicationis, sed non incestus.

(3) Ea ignorantia à theologis vocatur *affectata*; peccatum auget, nedum illud minuat.

(4) Hic et infra, nonnulli editi habent præpositionem *in*.

(5) Ita Nicolai; alii, *in omni peccato*.

losophus (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.) quòd « omnis malus est ignorans ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.) Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuire peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum : quoniam super illud Apostoli (Rom. II, 4) : *Ignoras quoniam benignitas Dei ad penitentiam te adducit?* dicit Ambr. (implic., et Gloss. ord.) : Gravissimè peccas, si ignoras ». Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maximè videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget ; dicit enim Philosophus (Ethic. cap. 3, ante med.), quòd « ebrius meretur duplices mulctationes ». Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed *contra*, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum, sed ignorantia est hujusmodi, ut patet (I. Tim. I, 13) : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

CONCLUSIO. — Ignorantia peccantis, sicut ipsum voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget, vel diminuit : illa siquidem ignorantia, quæ directè et per se voluntaria est, peccatum auget. Quæ vero indirectè tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.

Respondeo dicendum quòd quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuire peccatum, inquantum diminuit voluntarium ; si autem voluntarium non diminuatur, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quòd ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit. peccatum non minuit, sed omnino aufert. Ignorantia verò quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuire, quæ est causa peccati ; et tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quòd talis ignorantia directè et per se est voluntaria, sicut cùm aliquis suà sponte nescit aliquid ut libèrius peccet ; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum (1) ; ex intentione (2) enim voluntatis ad peccandum provenit quòd aliquis vult subire ignorantiae damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ est causa peccati non est directè voluntaria, sed indirectè vel per accidens : putà cùm aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem ; vel cùm aliquis vult bibere vinum immoderatè ; ex quo sequitur eum inebriari, et discretionem carere ; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cùm enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quòd voluntas directè et per se feratur in peccatum, sed per accidens ; unde est ibi minor contemptus ; et per consequens minus peccatum (3).

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia secundum quam « omnis malus est ignorans, » non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia fortè non coinci-

(1) Ea ignorantia est ignorantia affectata de qua jam diximus (art. præc.).

(2) Nicolai, ex intensione.

(3) Ignorantia quæ minuit peccatum est ignorantia vincibilis et cò magis illud minuit quò minus vincibilis est.

dunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminnuat secundum, quòd ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quàm si fiat ab ebrio homine, quamvis hæc eint duo peccata; quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati, quàm sit sua gravitas.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitude. in qua summus gradus est quòd homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad *quartum* dicendum, quòd ebrius meretur quidem « duplices mulctiones » propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantie adjunctæ diminuit sequens peccatum; et fortè plus quàm sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est (in sol. 2). Vel potest dici quòd illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris (1), qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quàm sobrii, ut patet per Philosophum (Polit. lib. II, sub fin.).

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrùm passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quaruntur octo: 1^o Utrùm passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem. — 2^o Utrùm possit superare rationem contra ejus scientiam. — 3^o Utrùm peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. — 4^o Utrùm hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. — 5^o De illis tribus causis quæ ponuntur (I. Joan. II, 16): *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vite*. — 6^o Utrùm passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum. — 7^o Utrùm totaliter excuset. — 8^o Utrùm peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM VOLUNTAS MOVEATUR A PASSIONE APPETITUS SENSITIVI.

De his etiam supra, quæst. IX, art. 4, et quæst. X, art. 5, et 2 2, quæst. CLVI, art. 4 corp. et part. III, quæst. XLVI, art. 7 ad 4, et De ver. quæst. V, art. 40 corp. et quæst. XXIII, art. 9 ad 5 et 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur à passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 54), universaliter de vi appetitiva. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quòd passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus (De anima, lib. III, text. 57) quòd « appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cœlestibus sphaera movet

(1) Pittacus fuit unus ex septem Græciæ sapientibus; leges condidit, sed non politiam, ut ibi annotat ipse Philosophus.

sphæram. » Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitûs sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est potentia quædam immaterialis ; non enim utitur organo corporali, cùm sit in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42) ; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo patio appetitûs sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed *contra* est quod dicitur (Danielis XIII, 56 : *Concupiscentiæ subvertit cor tuum*(1)).

CONCLUSIO. — Passiones appetitûs sensitivi ipsam voluntatem (cùm immaterialis sit potentia) nonnisi indirectè (eam videlicet à propria functione distrahendo, vel rectum rationis iudicium impediendo) voluntatem trahere, et ad malum impellere possunt.

Respondeo dicendum quòd passio appetitûs sensitivi non potest directè trahere aut movere voluntatem, sed indirectè potest ; et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum quamdam abstractionem ; cùm enim omnes potentie animæ in una essentia animæ radcentur, necesse est quòd quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur ; tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi ; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitûs sensitivi fortificatur secundum quancumque passionem, necesse est quòd remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitûs rationalis, qui est voluntas. Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quòd passionem appetitûs sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et iudicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustûs ; unde videmus quòd homines in aliqua passione existentes non faciliè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur ; unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitûs sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per passionem appetitûs sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de objecto voluntatis, sicut dictum est (in corp. art.), quamvis ipsa passio appetitûs sensitivi non sit directè voluntatis objectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd superius non movetur ab inferiori directè sed indirectè quodammodo moveri potest : sicut dictum est (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ARTICULUS II. — UTRUM RATIO POSSIT SUPERARI A PASSIONE CONTRA SUAM SCIENTIAM (2).

De his etiam De malo, quæst. III, art. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliori. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in

(1) Dicit quoque et in eodem sensu Jacob. 1 : *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus et illectus : deinde concupiscentia cùm concupiscit, parit peccatum.*

(2) Sensus illius quæstionis est fieri ne possit, ut quod quispiam novit esse illicitum, passione victus agat, stante illà notitiâ.

nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est debilis (1), et citò transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est verè bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quòd trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut: « Omnis homo, et non omnis homo. » Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur (Periherm. lib. II, cap. ult.). Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quòd haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem. scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur (Posteriorum lib. I, text. 2). Sed ille qui scit aliquid in universali, putà nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, putà hunc actum esse fornicarium (2). Ergo videtur quòd etiam in particulari sciat.

5. Præterea, « ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, » secundum Philosophum (in princ. lib. I Periherm.). Sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quòd passionem non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quòd habeat scientiam universalem, et æsimet oppositum in particulari.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (Roman. VII, 23) : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati*. Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de qua supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quòd passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

CONCLUSIO.—Possunt sæpe numero passionem appetitus sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire: vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus.

Respondeo dicendum quòd opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 2, in princ.), quòd scientia nunquam posset superari à passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliququaliter rectè sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliququaliter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis (3). Unde dicitur (Prov. XIV, 22) : *Errant qui operantur malum*. Sed quia experimento patet quòd multi agunt contra ea quorum

(1) Nicolai, *mobilis*.

(2) Ita codd. et exemplum omnia. Theologi supplendum censent : *Hunc actum non esse faciendum*.

(3) Hinc declarat B. Thomas (quæst. LXXVIII, art. 4 ad 4) aliquam esse ignorantiam, non tau-

tum in his qui peccant ex ignorantia, sed etiam in illis qui peccant tum ex passione, tum ex malitia (Cf. quæst. LXXVI, art. 4 ad 4; quæst. LVIII, art. 2, et 2 2, quæst. XXXV, art. 2, et quæst. LI, art. 5 ad 2).

scientiam habent, et auctoritate divinâ confirmatur, secundum illud (Luc. XII, 47) : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plagis vapulabit multis*; et (Jacobi IV, 17) dicitur : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit (Ethic. lib. VII, cap. 3). Cum enim ad rectè agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quòd impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est (quæst. LXXVI, art. 1). Contingit ergo quòd aliquis habeat scientiam in universali, putà nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quòd voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quòd nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quòd aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quòd præter id quod actu non considerat homo agat. Quòd autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; putà cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, putà propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter : primò quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.); secundò per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne liberè in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quâdam corporali transmutatione factâ, ligat usum rationis. Et quòd hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quòd aliquando, cum passionibus multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis (1); multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd scientia universalis, quæ est certissima, non habet principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eo quòd operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non posset contingere quòd aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut è converso; sed bene potest contingere quòd aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo; actus enim directè non contrariatur habitui, sed actui.

(1) Interdum verò sic ut quavis non totaliter amittatur, minus tamen sit liber.

Ad *quantum* dicendum, quòd ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit *Ethic.* lib. vii, cap. 3, quòd syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde eà durante assumit et concludit sub secunda.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente; ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur (*Ethic.* lib. vii, cap. 3, à med.).

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, DEBEAT DICI EX INFIRMITATE (1).

De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 5 ad 4, et *Sent.* II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 5, et in *Exp. lit.* fin. et IV, dist. 19, quæst. 1, art. 5, quæst. II ad 2, et *De malo*, quæst. III, art. 8 ad 5, et art. 9, 10, 11 et 12 corp. et *Psal.* IX, corp. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitûs sensitivi, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Vehementia autem motûs magis attestatur fortitudini quàm infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maximè attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur (*Psal.* LXXVII, 39): *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quàm quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinât, hominis voluntati subditur, secundum illud (*Genes.* IV, 7): *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed *contra* est quòd Tullius (*De Tuscul.* quæst. lib. IV, ante med. et deinc.) passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

CONCLUSIO. — Cùm passiones sint quædam animæ ægritudines rationis regulam impediennes; quæcumque peccata ex passione procedunt quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur.

Respondeo dicendum quòd causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quòd humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis; unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perlicere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clarè videre, ut dicit Philosophus (*De historiis animalium*, lib. X, cap. 1, circa princ.). Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem par-

(1) Apostolus dicit (*Rom.* V): *Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.*

tes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliquâ passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus (Ethic. lib. vii, cap. 8, circa princ.) comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut quantò fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tantò est major infirmitas; ita quantò fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tantò est major infirmitas animæ.

Ad *secundum* dicendum quòd peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quàm ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passionibus animæ insurgunt in nobis, eò quòd appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad *tertium* dicendum, quòd in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinatur, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp. art. et art. 1 hujus quæst.).

ARTICULUS IV. — UTRUM AMOR SUI SIT PRINCIPIUM OMNIS PECCATI (1).
De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. lxxxiv. art. 2 ad 3, et 22, quæst. xxv, art. 7 ad 1, et quæst. cliii, art. 5 ad 5, et Sent. ii, dist. 42, quæst. i, art. 1 corp., et De malo, quæst. viii, art. 1 ad 19.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Se amor sui est secundum se bonum et debitum; unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum (Lev. xix). Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. vii, 8): *Occasione accepti peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*; ubi Glossa ord. (ex lib. De spiritu et litt. cap. 4) dicit quòd « bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet », quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est (quæst. iii, art. 2. et quæst. xxiii, art. 4). Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud (Psal. lxxix): *Incensa igni, et suffossa*, dicit quòd « omne peccatum est ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante ». Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 28, in

(1) Amorem sui, ut omnium peccatorum causam; indicat his verbis Apostolus (Rom. viii): *Erant homines seipso amantes, cupidi, elati,*

superbi, blasphemi, parentibus non obediētes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace, criminatores, etc.

princ. et in Psal. LXIV, à princ.), quòd «amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.» Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

CONCLUSIO. — Cùm omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni prove-
niant, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et
initium omnis peccati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXV, art. 1), propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad com-
mutabile bonum; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex
aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quòd autem aliquis
appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quòd inor-
dinatè amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde
manifestum est quòd inordinatus amor sui est causa omnis peccati (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd amor sui ordinatus est debitus et na-
turalis, ita scilicet quòd velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui
inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati,
secundùm Augustinum (loc. cit. in arg. *Sed cont.*).

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia quā aliquis appetit sibi bo-
num, reducitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquis dicitur amare et illud bonum quod
optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundùm quòd dicitur
ejus esse quod optatur, putā quòd aliquis dicitur amare vinum vel pecu-
niam, respicit (2) pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne
enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex
inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem
sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat
seipsum.

Ad *quartum* dicendum, quòd amicus est quasi alter ipse (Ethic. lib. IX,
cap. 4); et ideo quòd peccatur propter amorem amici, videtur propter amo-
rem sui peccari.

**ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR CAUSÆ PECCATORUM CONCU-
PISCENTIA CARNIS, CONCUPISCENTIA OCULORUM ET SUPERBIA VITÆ (3).**

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 3 ad 4, et Sent. II, dist. 52, quæst. II, art. 1, et De malo,
quæst. VIII, art. 1 ad 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur
causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et
superbia vitæ*, quia, secundùm Apostolum (I. Timoth. ult. 10), *radix om-
nium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non contine-
tur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maximè ex visione oculorum excita-
tur, secundùm illud (Dan. XII, 56) : *Species decepit te*. Ergo non debet di-
vidi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum
est (quæst. XXX, art. 2). Delectationes autem contingunt non solum secun-
dùm visum, sed etiam secundùm alios sensus. Ergo deberet etiam poni
« concupiscentia auditus, » et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupis-
centia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. præc.

(1) Amor ille est inordinatus amor sui in ge-
nere, complexens tum sensitivum, qui est passio,
tum rationalem qui est simplex motus voluntatis.

(2) A *respicit*

(3) In hoc articulo docet S. Doctor conve-
nienter poni has peccatorum causas, concupis-
centiam carnis, concupiscentiam oculorum et
superbiam vitæ ex textu I. Joan. II.

ad 3). Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficien-
ter causæ peccatorum tanguntur.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Joan. II, 16) : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibi-
dem dicitur quod *totus mundus in maligno positus est*. Ergo prædicta tria
sunt causæ peccatorum.

CONCLUSIO. — Quum triplex sit inordinatus appetitus boni, qui causa est omnis
peccati, tres etiam esse peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam
oculorum, et superbiam vitæ, fatendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), inordina-
tus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inor-
dinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat.
Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis pec-
cati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt
animæ passiones, quæ sunt causa peccati: uno modo absolutè, secundum
quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est
objectum irascibilis, ut supra dictum est (quæst. XXIII, art. 1). Est autem
duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (quæst. XXX, art. 3): una
quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive
quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujus-
modi, sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et ho-
rum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concu-
piscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem
aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum appren-
sionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis (1), sicut sunt
pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concu-
piscentia vocatur concupiscentia oculorum; sive intelligatur concupis-
centia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad
curiositatem, secundum quod Augustinus exponit (Conf. lib. X, cap. 35,
parum à princ.), sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius
oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis
exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam
vitæ; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dice-
tur (quæst. LXXXIV, art. 2, et 2 2, quæst. CLXII, art. 1). Et sic patet quod ad
ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati: nam ad
duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem
omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes
passiones irascibilis (2) conformantur concupiscentiæ animali (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat
universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam superbia vitæ contine-
tur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est spe-
ciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, intra
dicetur (quæst. LXXXIV, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod concupiscentia oculorum non dicitur hic
concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum
in quibus non quæritur delectatio carnis quæ est secundum tactum, sed
solum delectatio oculi, id est cujuscumque apprehensivæ virtutis.

(1) Ita Mss. et exempla plurima. Al., *accep-
tationis*.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolai.
Edit. Rom. et Patav. addunt hic *naturaliter*.

(3) Per hæc tria quæ hic S. Doctor recenset,
intelligi possunt intemperantia, avaritia et su-
perbia.

Ad *tertium* dicendum, quòd sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur (Metaph. lib. 1, in princ.), et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in libro De verbis Domini (serm. 133, à med.).

Ad *quartum* dicendum, quòd fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 2, et quæst. xxix, art. 2); et ideo ponuntur solum passionēs inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinatē fugam mali.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM ALLEVIETUR PROPTER PASSIONEM.

De his etiam supra, quæst. xxiii, art. 3 ad 3, et quæst. xlvii, art. 2 corp. et De ver. quæst. xxvi, art. 7, et De malo, quæst. iii, art. 41.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non alleviatur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum : si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. præc.). Ergo quantò est intensior passio, tantò majus est peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tantò enim aliquis magis videtur mereri, quantò ex majori misericordia pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quàm alleviet.

3. Præterea, quantò intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tantò gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed *contra*, passio ipsa concupiscentiæ vocatur tentatio carnis. Sed quantò aliquis majori tentatione prosternitur, tantò minus peccat, ut patet per Augustinum (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 12, in fin.).

CONCLUSIO. — Passiones atgressæ actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt : contrariò subsequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.

Respondeo dicendum quòd peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecederet et consequenter. Antecederet quidem, secundum quòd passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst. et quæst. x, art. 3). Consequenter autem, secundum quòd motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intensè moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipitur passio secundum quòd præcedit actum peccati, sic necesse est quòd diminuatur peccatum. Actus enim intantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis (1) existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quantò (2) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget (3), vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati.

(1) In nobis, id est, in potestate nostra vel in arbitrio nostro ad agendum vel non agendum.

(2) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav Nicolai cum Theologis, quando.

(3) Ut cum aliquis cupiens de suo inimico ulcisci, spontè assumit iram, ut tantò vehementius agat.

Et sic verum est quòd quantò aliquis majori libidine vel concupiscentiâ peccat, tantò magis peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitatis autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solum causæ per se.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona passio consequens iudicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quàm ex iudicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si solâ ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII. — UTRUM PASSIO TOTALITER EXCUSAT A PECCATO.

De his etiam infra, art. 8 ad 5, et De malo, quæst. III, art. 40 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio totaliter excuset à peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter à peccato. Sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud (Gal. v, 17): *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis illa faciatis*. Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. LXXVI, art. 3). Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut supra habitum est (quæst. vi, art. 8). Ergo passio totaliter excusat à peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quàm infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multò magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed *contra* est quod Apostolus (Rom. vii) vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant; quod non esset, si à peccato totaliter excusarent. Ergo passionibus non totaliter à peccato excusant.

CONCLUSIO. — Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant: nisi fortassis passionibus istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur.

Respondeo dicendum quòd secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter à peccato excusatur, quòd totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusatur; alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur: primò quidem, quòd aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directè in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntariè inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit (1). Secundò considerandum est quòd aliquid dicitur voluntarium directè vel indirectè; directè quidem id in quod voluntas fertur; indirectè autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est: quia passio quandoque quidem est tanta, quòd totaliter auferat usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrie-

(1) De hoc peccato confer quæ dictura sunt (22, quæst. CL).

tate dictum est (hic sup.). Si verò causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, potè eùm aliquis ex ægitudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque verò passio non est tanta quòd totaliter intercipiatur usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 9). Unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur: « Ut non quæcumque vultis, illa faciatis, » non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorum actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo (1) nunquam concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur (Rom. vii, 19): *Quod odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ (2), quam quidem quis scire non potest debitâ diligentia adhibita; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dum impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp. art.), quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PECCATUM QUOD EST EX PASSIONE, POSSIT ESSE MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. iii, art. 40, et Ethic. lib. iii, lect. 47.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cùm habeat in se causam veniæ. Cùm igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quòd non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu (3). Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate (4) est peccatum mortale, ut supra habitum est (quæst. lxxiv, art. 4). Ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.). Sed rationis est converti ad Deum, vel averti à Deo: in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. vii, 5) quòd *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*. Hoc autem est proprium peccati mortalis quòd fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale.

(1) Vellet enim homo justus non sentire tales motus, et tamen velit, nolit, eos sentire, ut jam dictum (quæst. x, art. 5 ad 4).

(2) Non verò ignorantia particularis quam vitare potuit ac debuit, ignorantiam hujusmodi passio non causat.

(3) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolai, et

edit. Patavinæ. Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque: *Causa non est potior effectu*.

(4) In qua sola nihilominus est passio, ut in subjecto et principio suo; si per sensualitatem uterque sensitivus appetitus irascibilis et concupiscibilis intelligatur.

CONCLUSIO. — Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cum quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit.

Respondeo dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXII, art. 5), consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitibus motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere; potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.); unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter: uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per poenitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad *secundum* dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6 hujus quæst. ad 1); unde ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia; et circa hoc queruntur quatuor: 1º Utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare. — 2º Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. — 3º Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. — 4º Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I. — UTRUM ALIQUIS PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam 2 2, quæst. CXXI, art. 2 corp. et part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 7, quæst. 1, art. 2 corp. et De malo, quæst. II, art. 8 ad 4, et quæst. III, art. 2, per tot., et art. 4 corp. et ad 7 et 8, et ad Rom. II, lect. 4.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ. Sed « omnis malus est ignorans, » secundum Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 1, à med.); et (Prov. XIV, 22) dicitur: *Errant qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22) quod « nullus intendens ad malum operatur. » Sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitia peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconvenienti. Nullus igitur ex malitia peccat.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, xxxiv, 27): *Quasi de industria recesserunt à Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industria seu ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut (1) ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam quâ aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam quâ homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam quâ aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certa malitia peccat (2).

Ad *secundum* dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp. art.); et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad *tertium* dicendum, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus à Philosopho (Ethic. lib. v, cap. 4, à princ.) nominatur malitia, sicut habitus bonus nominatur virtus; et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive

(1) Ita Mss. et edit. passim Theologi remouent *sicut*.

(2) Hinc qui peccat ex malitia nihilominus

semper laborat aliquâ ignorantia, eâ scilicet quæ dicitur ignorantia electionis.

ipsa mali electio malitia nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnatur fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (quæst. lxxv, art. 4, ad 3).

ARTICULUS II. — UTRUM QUICUMQUE PECCAT EX HABITU, PECCET EX CERTA MALITIA.

De his etiam infra, art. 3, et Rom. I, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, « actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud (Proverb. II, 14) : *Qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis* : et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent : poenitudine enim replentur pravi, id est habentes habitum vitiosum, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4, sub fin.). Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed *contra*, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur (Ethic. lib. VI, cap. 2) de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

CONCLUSIO. — Cum habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.

Respondeo dicendum quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Ut enim habitus non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse « quo quis utitur cum voluerit » (ut sup. quæst. LX, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eò quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum: ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quodcumque utitur habitu vitioso, necesse est quod ex certa malitia peccet : quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundum proprium habitum; quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale : ex quo sequitur quod homo

(1) Ita Ales. et editi passim. Theologi, *eligibile*.

eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quòd quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundum quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundum quid.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundum speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certa malitia, ad peccatum quod committitur ex aliqua passione.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur quamdiu habitu utitur. Sed quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quòd non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales poenitent de peccato, non quia eis peccatum secundum se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III. — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA, PECCET EX HABITU.

De his etiam supra, art. 2, et Rom. 1, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 9, à med.), quòd « non est cuiuslibet injusta facere, qualiter injustus facit, » scilicet ex electione, « sed solum habentis habitum. » Sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit (Periarchon, lib. 1, sive De principiis, cap. 3, in fin.), quòd « non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est. » Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet. Ergo non statim à principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

3. Præterea, quandocumque aliquis ex certa malitia peccat, oportet quòd ipsa voluntas de se inclinatur ad malum quod eligit. Sed ex natura potentiae non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quòd hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certa malitia, sed ex infirmitate, ut dictum est (quæst. præc. art. 3). Ergo quandocumque aliquis peccat ex certa malitia, oportet quòd peccet ex habitu.

Sed *contra*, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare.

CONCLUSIO. — Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare.

Respondeo dicendum quòd voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex natura enim suæ potentiae inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum: unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quòd ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinatur, oportet

tet quòd aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cùm peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare; sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter: uno quidem modo per hoc quòd homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quòd secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquid malum; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso (1). Alio modo contingit quòd voluntas per se tendit in aliquid malum per remotionem alicujus prohibentis: putà si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remotâ spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quòd ex certa malitia quasi absque freno peccet. Sic igitur patet quòd peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quòd quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad *secundum* dicendum, quòd non statim ad hoc aliquis labitur quòd ex certa malitia peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd non est similis ratio de electione boni et de electione mali; quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectè (2).

ARTICULUS IV — UTRUM ILLE QUI PECCAT EX CERTA MALITIA GRAVIUS PECCET QUAM QUI EX PASSIONE.

De his etiam supra, quæst. XLVII, art. 2 corp. et 2 2, quæst. VII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. fin. et De malo, quæst. III, art. 13, et quodl. II, art. 15 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quàm ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quàm in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.); habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato qui peccat ex certa malitia, quàm ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quânto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tantò minùs peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in

(1) Ita editi passim. Codex Alcan.: *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad*

aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis.

(2) Al., *perfectæ*.

peccatum. Sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quàm passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minùs peccat quàm ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minùs peccat quàm ille qui peccat ex malitia.

Sed *contra* est, quòd peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundùm illud (Job. xxxiv. 26 : *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo*). Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quòd est ex industria, seu certa malitia.

CONCLUSIO. — Peccantes ex malitia, cùm ipsum eorum peccatum sit maximè voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione, quàm peccantes ex passione; graviùs quoque his peccare dicuntur.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione. Primò quidem, quia cùm peccatum principaliter in voluntate consistat, quantò motus peccati est magis proprius voluntati, tantò peccatum est gravius, cæteris paribus. Cùm autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quàm quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quòd est ex malitia, aggravatur, et tantò magis quantò fuerit vehementior malitia; ex eo verò quòd est ex passione, diminuitur tantò magis, quantò passio fuerit magis vehemens. Secundò, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, citò transit; et sic homo citò redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato: sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens; et ideo qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus (Ethic. lib. vii, cap. 9 vel 8. in princ.) comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continuè laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolatè. Tertiò, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quàm ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licèt hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quòd gravius est peccatum quod est ex malitia, quàm quod est ex passione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ignorantia electionis, de qua obiectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum (1), ut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 4). Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (2); sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione; quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit ma-

(1) Ignorantia quæ excusat aut minuit peccatum est ignorantia quæ est causa peccati et non est omni inò directè voluntaria.

(2) Ita cum cod. Alc. edit. Pat. 6712. Alia Patav. 1698, cum Rom. et Nicolai: *Quasi ex exteriori defectu voluntatis*.

lum, eo modo quo dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.), et ideo electio, quæ est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primò ex parte Dei; secundo ex parte diaboli; tertio ex parte hominis. Circa primum quærentur quatuor : 1º Utrum Deus sit causa peccati. — 2º Utrum actus peccati sit à Deo. — 3º Utrum Deus sit causa execrationis et obdurationis. — 4º Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I. — UTRUM DEUS SIT CAUSA PECCATI (1).

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. I corp. et De malo, quæst. III, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus (Rom. I, 28) de quibusdam : *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt*; et Glossa (August. lib. De grat. et lib. arbitr. cap. 21, ibid.) dicit quòd « Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. » Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea (Sap. XIV, 11), dicitur : *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum*. Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi à Deo, ut habitum est (part. I, quæst. XLIV, art. 1), videtur quòd Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ est causa effectus. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quòd ipse sit causa mali poenæ; de isto enim malo dicitur (Isaiæ XLV, 7), quòd *Deus est creans malum*: et (Amos, III, 6) : *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit*. Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quòd Deus sit causa culpæ.

Sed contra (Sap. XI, 25), dicitur : *Nihil odisti eorum quæ fecisti*. Odit autem Deus peccatum, secundum illud (Sap. XIV, 9) : *Odio est Deo impius et impietas ejus*. Ergo Deus non est causa peccati (2).

CONCLUSIO. — Cum Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directè vel indirectè causa peccati esse.

Respondeo dicendum quòd homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius : uno modo directè, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirectè, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato. Unde (Ezech. III, 18) speculatori dicitur : *Si non dixeris impio : Morte morieris..., sanguinem ejus de manu tua requiram*. Deus autem non

(1) Illic non quæritur de peccato materialiter accepto, hoc est, de actu morali et positivo, qui propter defectum ei conjunctum denominatur peccatum; de hoc enim secundum articulum proponit S. Doctor; sed de peccato formaliter, sive secundum illam rationem formalem quæ est et dicitur peccatum.

(2) Primus omnium dogmatizavit olim Simon Magus Deum esse causam peccati, teste Vincente Lirinense (cap. 54). Eum secuti sunt Marcionitæ

apud Iren. lib. IV, cap. 47 et 48, et Luciferian. apud B. Thom. lib. I, Cont. gent. cap. XCVI, ad postea Lutherus, Calvinus et alii nostræ tempestatis hæretici, quod ita anathematizavit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 16) Qui dixerit ... *mala opera ita ut bona Deum operari; non permissivè solum, sed etiam propriè et per se, adeò ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ quàm vocatio Pauli; anathema sit.*

potest esse directè causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinât et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, vers. fin. lect. 3); unde impossibile est quòd sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directè esse causa peccati. Similiter etiam neque indirectè. Contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et iustitiæ, cum ipse sit sapientia et iustitia: unde non imputatur ei quòd alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quòd non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quòd Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum, in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. De grat. et lib. arb., unde sumpta est Glossa, quòd « Deus inclinât voluntates hominum in bonum et malum, » sic intelligendum est, quòd in bonum quidem directè inclinât voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est (in corp. art.). Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quòd, cum dicitur: « Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum, » hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutivè; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum; unde subditur: *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quàm ad quod factæ sunt.

Ad tertium dicendum, quòd effectus causæ mediæ procedens ab ea, secundum quòd subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat à causa media, secundum quòd exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum, quòd pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directè opponitur bonitati divinæ; et propter hoc non est similis ratio de culpa et pœna.

ARTICULUS II. — UTRUM ACTUS PECCATI SIT A DEO (1).

De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 4 corp. et Sent. I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et dist. 42, quæst. II, art. 4, et II, dist. 37, quæst. II, et dist. 44, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 162, et De malo, quæst. III, art. 2, et Rom. XI, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus lib. De perfect. iustitiæ, cap. 11, circ. med.), quòd « actus peccati non est res aliqua. » Omne autem quod est à Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est

(1) Hic quæstio est de actu peccati, ait Sylvius, non formaliter seu secundum eam rationem quæ est peccatum; sed materialiter, hoc est, de

actu illo secundum substantiam seu entitatem causæ.

causa actûs peccati; « nullus enim intendens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 14 et 22). Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet (quæst. xviii, art. 2 et 8). Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actûs peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.). Ergo Deus non est causa actûs peccati.

Sed *contra*, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed « voluntas Dei est causa omnium motionum, » ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. iii, cap. 4 et 9, in fin.). Ergo voluntas Dei est causa actûs peccati.

CONCLUSIO. — Cum actus peccati sit ens, necessariò est à Deo; sed defectus est à causa creata.

Respondeo dicendum quod actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur à primo ente, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 5, lect. 1 et 2). Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu; quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio (1). Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, à qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actûs peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi rem id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad *secundum* dicendum, quod in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus; quia scilicet non subditur ei cui debet subdi, licet hoc ipse non intendat principaliter, et ideo homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actûs, quod nullo modo est causa defectûs concomitantis actum; et ideo non est causa peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est supra (quæst. lxxii, art. 1), actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsa privatione in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actûs consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III. — UTRUM DEUS SIT CAUSA EXCÆCATIONIS ET INDURATIONIS (2).

De his etiam part. I, quæst. xxiii, art. 3, et 2 2, quæst. xv, art. 1, et Sent. I, dist. 40, quæst. iv, art. 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 162, et De ver. quæst. xxiv, art. 40 corp. et Joan. xi, lect. 6, et Rom. i, lect. 7, et cap. 9, lect. 3, et I. Cor. iv.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 3),

(1) Ita constanter docet B. Thomas (part. I quæst. xlix, art. 2 ad 2; Opusc. iii; Cf. cxli lib. iii, Cont. gent. cap. 72, et I. Cor. De pot. quæst. iii, art. 6, De malo, quæst. iii, art. 2.

2. Excæcatio est motus animi sic malo inhæ-

rentis ut lumen veritatis etiam evidenter manifestatæ nolit accipere, induratio verò est pravus animi affectus quo quispiam contemnit ea quæ à malo avertere et ad bonum perducere possunt, iisque resistit.

quòd Deus non est causa ejus quo homo fit deterior (1). Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit (De dupl. prædest., ad Monimum, lib. 1, cap. 19, ad fin.), quòd « Deus non est ultor illius rei cujus est auctor. » Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud (Eccli. iii, 27) : *Cor durum male habebit in die novissimo*. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud (Sapientiae ii, 21) : *Excæcavit enim eos malitia eorum*; et etiam diabolus, secundum illud (II. Cor. iv, 4) : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*; quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed contra est quòd dicitur (Isai. vi, 10) : *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava*; et (Rom. ix, 18) dicitur : *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*.

CONCLUSIO. — Deus est causa excæcationis; non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo.

Respondeo dicendum quòd excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi à divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quòd mens divinitus non illuminetur ad rectè videndum, et cor hominis non emolliatur ad rectè vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum quòd Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud (Joan. i, 9) : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; sicut sol est universalis causa illuminationis corporum : aliter tamen et aliter; nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntariè per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licèt quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosus; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscuræ nulli modo causa est sol; non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis; quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maximè deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus ideo quantum ad visum ponitur excæcatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de obduratione secundum quòd est culpa.

(1) Ita cod. Alcan. Nicolai, *per quod*. Edit. Rom. et Patav., *quòd homo sit deterior*.

Ad *tertium* dicendum, quòd malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa poenæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. — UTRUM EXCÆCATIO ET OBDURATIO SEMPER ORDINENTUR AD SALUTEM EJUS QUI EXCÆCATUR ET OBDURATUR.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus (Ench. cap. 11, circ. princ.), quòd « Deus, cum sit summè bonus, nullo modo permetteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum. » Multò igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est (art. præc.). Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea (Sap. 1, 13), dicitur quòd *Deus non delectatur in perditione impiorum*. Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur (Act. x, 34). Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem; sicut quorundam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur (Act. ii), ut patet per Augustinum (lib. De Quæst. Evangel. scilicet secundum Matth. quæst. 14). Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed *contra*, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur (Rom. iii). Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

CONCLUSIO. — Excæcatio, cum sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem: excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem; ut in peccatum lapsi humiliter poenitentiam agant, et ad Deum convertantur.

Respondeo dicendum quòd excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur: ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 22, 24 et 28). Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur (Rom. viii). Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit (lib. De Quæst. Evang. loc. cit. in arg. 3.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et poenam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ (1), vel propter bonum quod inde provenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc quòd Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quòd autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quòd autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est (quæst. xxiii, art. 5 ad 3).

Ad *quartum* dicendum, quòd mala culpæ non sunt facienda ut veniant bona; sed mala poenæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli; et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrùm diabolus sit directè causa peccati. — 2° Utrùm diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo. — 3° Utrùm possit necessitatem peccandi inducere. — 4° Utrùm omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I. — UTRUM DIABOLUS SIT HOMINI DIRECTÈ CAUSA PECCANDI (2).

De his etiam supra, quæst. lxxv, art. 5, et part. III, quæst. viii, art. 7, et De malo, quæst. iii, art. 3 et 4, et quodl. iii, art. 8 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus sit homini directè causa peccandi. Peccatum enim directè in affectu consistit. Sed Augustinus dicit (De Trinit. lib. iv, cap. 12, in princ.), quòd « diabolus suæ societati malignos affectus inspirat; » et Beda super Act. (super illud cap. 5: *Anania, cur tentavit*, etc.) dicit quòd « diabolus animam in affectum malitiæ trahit; » et Isidorus dicit (De summo bono, lib. ii, cap. 41, in fin. et lib. iii, cap. 5) quòd « diabolus corda hominum oculis cupiditatibus replet. » Ergo diabolus directè est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovinian. lib. ii, cap. 2, à med.), quòd « sicut Deus est perfectior boni, ita diabolus est perfectior mali. » Sed Deus est directè causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directè causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ (scilicet lib. vii, cap. 18, à princ.): « Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii. » Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directè est causa boni; ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quòd diabolus directè sit causa peccati.

Sed *contra* est quod Augustinus probat (De liber. arb. lib. i, cap. 11, circ. princ., et lib. iii, cap. 17 et 18), quòd « nullà alià re fit mens hominis serva libidinis, nisi proprià voluntate. » Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

CONCLUSIO. — Cùm eatenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam verò hominis voluntatem non necessariò moveat; non potest diabolus directè vel sufficienter causa esse homini peccandi.

(1) Unde dicitur (Deut. xxviii): *Sicut ante lætatus est Dominus super vos, benè vos faciens vosque multiplicans; sic lætabitur disperdens vos atque subvertens, ut auferamini de terra ad quam ingredieris possidendam.*

(2) Illius quæstionis sensus est an diabolus sit directè causa peccatorum illorum quæ ab hominibus committuntur.

Respondeo dicendum quòd peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directè causa peccati, per quem modum aliquis directè est causa alienius actûs; quod quidem non contingit nisi per hoc quòd proprium principium illius actûs movet ad agendum. Proprium autem principium actûs peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directè esse causa peccati, nisi quòd potest movere voluntatem ad agendum. Voluntas autem, sicut supra dictum est (quæst. ix, art. 3, 4 et 6), à duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur quòd appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interiùs inclinât voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (quæst. lxxix, art. 1). Relinquitur ergo quòd ex hac parte sola voluntas hominis sit directè causa peccati ejus. Ex parte autem objecti potest intelligi quòd aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quòd cibis excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aequaliter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi (1). Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati: quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (quæst. x, art. 1 et 2). Unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quòd diabolus non sit causa peccati directè vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quòd diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad effectum peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quòd diabolus quodammodo est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum; non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interiùs movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus est universale principium omnis interioris motûs humani; sed quòd determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humana, et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. — UTRUM DIABOLUS POSSIT INDUCERE AD PECCANDUM INTERIUS INSTIGANDO.

De his etiam De malo, quæst. iii, art. 4, et quæst. xvi, art. 2, et quodl. iii, art. 8 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non possit inducere ad peccandum interiùs instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullum opus vitæ potest esse nisi à principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera

(1) Hinc dicitur (I. Pet. v) quòd *adversarius noster diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret* (Ep. vi). *Nobis colluc-*

talio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus

vitæ. Ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ à sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut dictum est (pars I, quæst. cx, art. 4). Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari : quia, ut habitum est (pars I, implic. quæst. cx, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2), diabolus non imprimit in intellectum humanum ; in phantasiam etiam videtur quòd imprimere non possit : quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quàm formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt (quæst. cx, art. 2, et quæst. cx, art. 2, et art. 3 ad 2). Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed *contra* est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo : quod patet esse falsum.

CONCLUSIO. — Quum ipsi phantasie imaginarias quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interiùs instigando ad peccandum inducere potest.

Respondeo dicendum quòd interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. præc. et pars I, quæst. cx, art. 1), quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis ; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato ; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum ; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest enim operari ad hoc quòd imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur : potest etiam facere quòd appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim (in primo lib. quæst. cx, art. 3), quòd natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divinâ reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro De somno et vigilia (vel lib. De insom., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), quòd « cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quòd apparent ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus immutaretur. » Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest à dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quòd homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quòd passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quòd et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat : quia, ut Philosophus in eodem lib. (ut sup. cap. 2, versus fin.) dicit : « Amantes

modicâ similitudine in apprehensione rei amatae moventur.» Contingit etiam ex hoc quòd passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum; quia ei qui à passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interitus diabolus inducit ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd huiusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp. art.).

Unde patet responsio ad *tertium*, quia formæ illæ sunt à sensibus acceptæ primordialiter (1).

ARTICULUS III. — UTRUM DIABOLUS POSSIT NECESSITATEM INFERRE AD PECCANDUM.

De his etiam De malo, quæst. III, art. 5 ad 9, et art. 4 corp. et quæst. XVI, art. 2 ad 10, et art. 12 ad 10.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim maior potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur (Job, xli, 24) : *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari*. Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur : quia « omnis nostra cognitio ortum habet à sensu; et non est intelligere sine phantasmate, » ut dicitur (De anima, lib. III, text. 30 et 39). Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. præc.), et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 12, circ. princ.), quòd « serpit hoc malum, scilicet quod est à diabolo, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se sapotibus. » Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 4, ante med.), « nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. » Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. præc.). Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Petr. ult. 8) : *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide*. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea (Jacobi IV) similiter dicitur : *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet à vobis* : quod nec rectè aut verè diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquam resisti posset, nec à resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

CONCLUSIO. — Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus, *resistite diabolo et fugiet à vobis*, si homo tentationi ejus necessario succumberet; fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.

(1) Dæmones, ait B. Thomas, non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum, possunt tamen formas in organis sen-

sibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquæ apparitiones fiant (De malo, quæst. XVI, art. 11 ad 1).

Respondeo dicendum quòd diabolus propriâ virtute, nisi refrenetur a Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quòd homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte quâ est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (quæst. lxxvii, art. 6). Unde manifestum est quòd diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis (1), sed solus Deus, ut supra habitum est (quæst. ix, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper huiusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia excedendæ virtutis; quòd autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNIA PECCATA HOMINUM SINT EX SUGGESTIONE DIABOLI. De his etiam part. I, quæst. lxxiii, art. 2 corp. et quæst. cxiv, art. 5, et part. III, quæst. viii, art. 7 ad 2, et De malo, quæst. iii, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19) quòd « multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis. »

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud (Joan. viii, 34) : *Qui facit peccatum, servus est peccati*. Sed ei aliquis in servitutem addicitur à quo est superatus, ut dicitur (II. Petr. ii, 19). Ergo quicumque facit peccatum, superatus est à diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. iv, cap. 10, à med.), quòd « peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente. » Si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum (2). Ergo omnia peccata humana à diabolo suggeruntur.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De ecclesiasticis dogmatibus, cap. 82) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. »

CONCLUSIO. — Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum cum primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.

Respondeo dicendum quòd occasionaliter quidem et indirectè diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse

(1) Quamvis potestas dæmonis, ait S. Thomas, sit simpliciter major quàm potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii qui cogi non possunt: quia horum actuum ipse homo dominus est et non dæmon: et ideo potest homo tenta-

tionem ejus resistere (Sent. lib. ii, dist. 21, quæst. 1, art. 2 ad 4).

(2) In majore hujus argumenti assumitur velut causa adæquata, id quod non est tale, ac proinde committitur *jullacia non causa ut causa*.

causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quòd facilè incenderentur. Directè autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quòd singula peccata persuadeat. Quod Origenes (Periar. lib. III, cap. 2) probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntariè se subicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cùm autem homo sit causa peccati alteri homini exteriùs suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda occurrunt: primò de ejus traductione; secundò de ejus essentia; tertio de ejus subjecto. Circa primum quæruntur quinque: 1º Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posterum. — 2º Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum, per originem in posterum deriventur. — 3º Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. — 4º Utrum derivaretur ad illos qui miraculosè ex aliqua parte humani corporis formarentur. — 5º Utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRADUCATUR PER ORIGINEM IN POSTEROS (1).

De his etiam part. III, quæst. XIX, art. 4 ad 4, et Sent. II, dist. 53, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 30, 31 et 32, et De malo, quæst. IV, art. 4, et Opusc. III, cap. 201, 202, 205 et 204, et Rom. V, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim (Ezech. XVIII, 20): *Filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto; eò quòd accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut ostensum est (pars I, quæst. CXVIII, art. 2). Ergo neque aliqua culpa per originem tradi potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eò quòd caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

(1) Pelagius omnium primus negare ausus est aliquod peccatum traduci in posterum Adæ per generationem, ut ex B. August. De peccat. merit. lib. III, cap. 6 et aliundè constat. Quem erro-

rem secuti sunt postea Armeni, Albanenses, Anabaptistæ, Zuïnglii et alii quidem vel simpliciter negantes peccatum originale, vel verbo tantum illud concedentes.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari à culpa originali, dum est carni unita. Ergo multò minus semen potest inficere animam.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 5, à med.) quòd « propter naturam turpes nullus increpat, sed eos propter desidiam et negligentiam. » Dicuntur autem naturâ turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Roman. V, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*; quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur (Sap. II, 24) : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Restat ergo quòd per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

CONCLUSIO. — Quemadmodum originalis justitia, quæ erat quoddam donum gratiæ, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.

Respondeo dicendum quòd secundum fidem catholicam est tenendum, quòd primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagiana (1), ut patet per Augustinum in plurimis suis libris (ut *Retract.* lib. I, cap. 9, ad fin. et lib. *De peccat. merit. et remiss.* cap. 9, et lib. I cont. *Jul.* cap. 3, et lib. III, cap. 1, et lib. *De dono persever.* cap. 11 et 12). Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quòd peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quòd cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii verò hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem. etiamsi anima non traducatur, per hoc quòd corporis defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundant in corpus, et è converso, simili modo dicunt quòd culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum. Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt : quia dato quòd aliqui defectus corporales à parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quòd sit voluntaria. Unde etiam posito quòd anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quòd infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam : quia, ut Philosophus dicit *Ethic.*

(1) Quod damnatum est à concilio Milevitano, can. 2, necnon à concilio Arausicano, can. 2, et recentius his verbis à concilio Tridentino (sess. V, can. 2). *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse et receptam à Deo sanctitatem et justitiam quam*

perdidit sibi soli et non nobis etiam non perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum quod mors est animæ; anathema sit.

lib. III, cap. 5, à med.), nullus improperebit cæco nato, sed magis miserebitur. — Et ideo aliâ viâ procedendum est, dicendo quòd omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam à primo parente accipiunt; secundum quòd in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *de Specie*, circ. med.), quòd « participatione speciei plures homines sunt unus homo. » Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, putà manus, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic à primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum; ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi inquantum hæc persona recipit naturam à primo parente, unde et vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud (Ephes. II, 3): *Eramus naturâ filii iræ*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd filius dicitur non portare peccatum patris, quia non punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa à patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè; unde per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1), quam concomitatur talis culpa.

Ad *quartum* dicendum, quòd semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ; ejus propagationi deserviens; et ideo magis inficitur anima per semen quàm per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad *quintum* dicendum, quòd illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.

(1) Ita optimè codd. Tarrac. et Alecan. Editi passim, *humanæ naturæ*.

ARTICULUS II. — UTRUM ETIAM ALIA PECCATA PRIMI PARENTIS VEL PROXIMORUM PARENTUM TRADUCANTUR IN POSTEROS.

De his etiam Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 5 ad 1, et dist. 52, quæst. I, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 52 ad 45, et De malo, quæst. IV, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur etiam quòd alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Poena enim nunquam debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur iudicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud (Exod. xx, 8): *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem*. Iudicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quàm id quod habet ex alio; sicut ignis magis potest calefacere quàm aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multò magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrumpit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud (Apoc. ult. 11): *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed *contra*, bonum est magis diffusivum sui quàm malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multò minùs peccata.

CONCLUSIO. — Quia solùm primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiauit (unde et peccatum naturæ et originis vocatur), cætera verò ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solùm personam vitiant, non naturam (unde et purè personalia vocantur); rectè solùm primum primi hominis peccatum in posteros tradi dicitur.

Respondeo dicendum quòd Augustinus hanc quæstionem movet (Enchir. cap. 46 et 47) et insolutam relinquit (1). Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quòd aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur (2). Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quæ directè pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt purè personalia, ut dictum est (hic sup.). Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut dictum est (part. I, quæst. c, art. 1), erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo

(1) *Temerè non audeo affirmare*, ait S. Doctor.

(2) Hinc concilium Tridentinum docet (sess. v) peccatum originale esse unicum origine, et ea

propositio Baii damnata est: *Omne scelus est ejus conditionis ut suum auctorem et omnes posterios eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio*.

parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod poenâ spirituali, sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (seu ad Auxilium), nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animæ immediatè sunt Dei, ut dicitur (Ezech. xviii). Sed poenâ corporali interdum iudicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodo sit traducibile: sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt purè personalia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia verò peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM PRIMI PARENTIS TRANSEAT PER ORIGINEM IN OMNES HOMINES (1).

De his etiam part. I, quæst. c, art. I corp. et III, quæst. xxxii, art. 8, et quæst. lxi, art. 7 ad 2, et quæst. lxxviii, art. 9 corp. et Sent. II, dist. 51, quæst. I, art. 2, et III, dist. 5, quæst. IV, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 50 et 52, et De malo, quæst. IV, art. 6, et quodl. VI, art. 7, et Rom. v, lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est poena consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, moriuntur; illi enim qui vivi reperiuntur in adventu Domini, nunquam moriuntur, ut videtur per hoc quod dicitur (I. Thessalon. iv, 14): *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt*. Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quàm peccatum Adæ, ut Apostolus dicit (Rom. v). Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. v, 12): *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt*.

CONCLUSIO. — Omnes homines præter solum Christum ex Adam per originem procedentes (quia dubium non est quin Christo Redemptore singuli indigeant) originale peccatum ex Adam contraxisse saltem in potentia (propter B. Virginem), si non omnes actu, firmiter credendum est.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum (2), ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum; quod est erroneum. Ratio autem sumi

(1) Fide certum est peccatum primi hominis in omnes homines per originem transire contra Calvinum qui omnes fidelium parentum filios aut baptismum sanctos esse dixit, cujus errorem profligavit conc. Trident. (sess. v, can. 4).

(2) Christus non tantum fuit ab originali pec-

cato immunis, sed etiam illud contrahere non poterat, sed B. Virgo necessitati illud contrahendi fuit obnoxia, et non ab eo fuit præservata, nisi à speciali privilegio, quod ab omnibus admittitur. Sed ad plenius sententiam B. Thomæ intelligendam consule (part. III, quæst. xxvii).

potest ex hoc quod supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), scilicet quòd sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quòd peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri à voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd probabilius et convenientius tenetur quòd omnes illi qui in adventu Domini reperientur, moriuntur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicitur (quem non absolvit; vide Supplem. quæst. LXXVIII, art. 2, arg. 3). — Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quòd illi nunquam moriuntur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit: *In ipso jam perfectionis artic.* ante med.), dicendum est ad argumentum, quòd illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed poena aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quòd homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV. — UTRUM SI ALIQUIS EX HUMANA CARNE FORMARETUR MIRACULOSÈ, CONTRAHERET ORIGINALE PECCATUM.

De his etiam Sent. II, dist. 51, quæst. 1, art. 2 ad 5, et dist. 55, quæst. 1, art. 1 ad 4, et III, dist. 2, quæst. 1, art. 2, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd si aliquis formaretur ex carne humana miraculosè, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ord. August. Genes. III), quòd « in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii. » Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale à primo parente pervenit in omnes; in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed *contra* est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. x, cap. 18, 19, 20).

CONCLUSIO. — Cum originale peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculosè ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.),

peccatum originale à primo parente traducitur in posteros, inquantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione (1). Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divinâ ex carne humana, manifestum est quod vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manûs pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad *secundum* dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui formaretur ex carne humana, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est (in corp. art.), et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V.—UTRUM SI ADAM NON PECCASSET, EVA PECCANTE, FILII ORIGINALE PECCATUM CONTRAHERENT.

De his etiam Sent. II, dist. 31, quæst. 1, art. 2 ad 4, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 4, et De malo, quæst. IV, art. 7 ad 4 et 5, et Rom. v, lect. 3, et I. Cor. xv, lect. 3 med.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Evâ peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli (Rom. v, 12): *In quo omnes peccaverunt*. Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus (De generatione animalium, lib. II, cap. 1, parum à princ. et cap. 4). Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt poena peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 2) quod « Spiritus sanctus prævenit (3) in Virginem » de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Evâ peccante, ejus filii peccatum originale contraherent etiamsi Adam non peccasset.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. v, 12): *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primò peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret.

(1) Ita editi, passim Mss. adstipulantibus. Nicolai hic et infra ter corrigit, *in generante*.

(2) Ea responsio B. Thomæ communis et certa est, et confirmari videtur ex his verbis concilii Tridentini (sess II, can. 5): *Reverâ homines*

nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.

(3) Ita editi passim. Cod. Alcan., *pervenit*. Al., *provenit*. Item cum textu Damasceni, *super-venit*.

Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed à patre.

CONCLUSIO. — Quoniam peccatum originale à patre (qui activum in generatione principium est), non à matre quæ materiam tantummodo, secundum philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Evâ peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros : è converso autem esset si Adam et non Eva peccasset.

Respondeo dicendum quòd hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra (art. 1 hujus quæst.) quòd peccatum originale à primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est (art. præc.), quòd si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quòd principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; è converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd quibusdam videtur quòd Evâ peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes à culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est (quæst. xcvii, art. 1), sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quòd in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa purgatio præveniens in Beata Virgine (2), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maximâ puritate niteret; non enim est aliquid dignè receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud (Psal. xcii, 5): *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo*.

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Utrum originale peccatum sit habitus. — 2° Utrum sit unum tantum in uno homine. — 3° Utrum sit concupiscentia. — 4° Utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT HABITUS (3).

De his etiam Sent. i, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et dist. 7, quæst. 1, art. 1 ad 2, et ii, dist. 50, quæst. 1, art. 5 ad 2, et De ver. quæst. xx, art. 1 ad 2, et De malo, quæst. iv, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd originale peccatum non sit

(1) Hæc doctrina, juxta Sylvium, est *benè probabilis*.

(2) Nicolai per parenthesis : *Sive superveniens in Beata Virgine*.

(3) Matthias Illyricus lutheranus falsè docuit peccatum originale esse substantiam animæ, siquidem Deus esset illius peccati auctor. Non corruptit quoque ita naturam ut nullius boni sit

habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit (libro De conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26), et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quàm originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quòd homo dormiens culpabiliter peccaret (1). Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De Baptismo puer. (seu De peccat. mer. et remis. lib. 1, cap. 39, et serm. xlv De temp.), quòd « secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes. » Sed habitus dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

CONCLUSIO. — Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 1), duplex est habitus : unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundum quòd bene se habet vel male ad aliquid; et præcipuè cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivè, scilicet ipsos humores inordinatè dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd actuale peccatum est inordinatio quædam actûs; originale verò, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitûs; sed inordinata dispositio actûs non habet rationem habitûs; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale;

capax, sicut et Calvino, Jansenioque placuit. Pighius, Catharinusque inter doctores catholicos immeritò asseruerunt peccatum originale esse peccatum actuale Adæ, quod verbis concilii Tridentini adversari videtur (sess. v, can. 5). Sen-

tentia B. Thomæ communior certiorque est.

(1) Hoc est, quòd actus quem commisit cum prius vigilaret, ita imputaretur ei quando jam dormit, ac si ab eo esset tunc reipsa commissus.

(2) Al., *contrarius*.

quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directè, sed indirectè, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus : sicut etiam ex ægritudine corporali indirectè sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quòd peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II. — UTRUM IN UNO HOMINE SINT MULTA ORIGINALIA PECCATA.

De his etiam Sent. II, dist. 55, quæst. 1, art. 4, et De malo, quæst. IV, art. 4 corp. fin. et art. 2 princ. et art. 8 ad 1, et Psal. XXXI, et Rom. IV, lect. 4, et cap. 5, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim (Psal. L, 7) : *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*. Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinatur ad contraria; habitus enim inclinatur per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinatur ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet (quæst. LXXIV). Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quòd peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. I, 29) : *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* : quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

CONCLUSIO. — Est unum secundum speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.

Respondeo dicendum quòd in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra (quæst. præc. art. 2), quòd solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad primum principium. — Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati : in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines speciei, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero. — In diversis autem hominibus est unum specie et proportionem, diversum autem numero (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd pluraliter dicitur in peccatis, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut (Matth. II, 20) : *Defuncti sunt qui quærebant animam*

(1) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. V) : *Ad peccatum origine unum est, et propu-*

gatione, non imitatione transfusum omnibus id est unicuique proprium.

pueri; vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiam, inobedientiam, gulam, et alia huiusmodi; vel quia multae partes animae inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se et directè, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirectè et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis: sicut solutà harmoniā corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, solutà harmoniā originalis iustitiæ, diversae animae potentiae in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animae, secundum quod sunt partes unius totius; sicut et iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversae partes corporis graventur.

ARTICULUS III. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT CONUPISCENTIA (1).

De his etiam part. III, quæst. XXIII, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 50, quæst. I, art. 2 corp. et ad 4, et in Expos. litt. et dist. 51, quæst. II, art. 4 ad 5, et dist. 52, quæst. I, art. 4 ad 1, 5 et 4, et De malo, quæst. III, art. 7 corp. fin. et quæst. IV, art. 2, per tot. et art. 4 ad 2, et art. 6 ad 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30). Sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum, ut patet per Apostolum (Rom. VII). Sed multae aliae sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est (quæst. XXIII, art. 4). Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animae partes, ut dictum est (art. præc. ad 1). Sed intellectus est supremus inter animae partes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 7). Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 15, parum à princ.): « Concupiscentia est reatus originalis peccati. »

CONCLUSIO. — Cum originale peccatum iustitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter est quam iustitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter verò, aliarum animae virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest.

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem à sua forma. Dictum est autem supra (art. præc.), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiat ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis iustitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subiectio primò et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1). Unde ex aversione voluntatis à Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio

(1) Sensus illius quæstionis est an macula peccati sit concupiscentia, et per concupiscentiam hic nihil aliud intelligitur quam fomes peccati.

virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipuè in hoc attenditur quòd inordinatè convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis iustitiæ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1), passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 2 ad 1); et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita è converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est (quæst. lxxx, art. 2). Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quàm ignorantia; licèt etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT ÆQUALITER IN OMNIBUS.

De his etiam Sent. II, dist. 52, quæst. 1, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. præc.). Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægrotudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægrotudo recipit magis et minus. Ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit (De nup. et concupiscent. lib. 1, cap. 23 et 24), quòd « libido transmittit originale peccatum in prolem. » Sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quàm alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quàm in alio.

Sed *contra* est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

CONCLUSIO. — Originale peccatum cum sit privatio originalis iustitiæ, in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quàm in alio esse potest.

Respondeo dicendum quòd in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis iustitiæ; aliud autem est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis iustitiæ est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt magis et minus, sicut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 2). Similiter etiam nec quantum ad se-

cundum; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est quòd peccatum originale non potest esse magis in uno quàm in alio (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tantò vehementius, quantò fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quàm in alio, propter diversas corporis complexiones. Quòd ergo unus homo sit prior ad concupiscendum quàm alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est (hic sup.).

Ad *secundum* dicendum, quòd ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; putà si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior à principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato quòd virtute divinà concederetur alicui quòd nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quòd appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati; et circa hoc quæruntur quatuor: 1^o Utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima. — 2^o Si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas. — 3^o Utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quàm aliæ potentiæ animæ. — 4^o Utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS I. — UTRUM ORIGINALE PECCATUM SIT MAGIS IN CARNE QUAM IN ANIMA.

De his etiam Sent. II, dist. 48, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 50, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 2 et 4, et quæst. II, art. 1, per tot. et De ver. quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. IV, art. 3 et 4, et Rom. V, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale magis sit in carne quàm in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiae in carne consistit; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 23): *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quàm in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quàm in aqua calefacta. Sed anima infi-

(1) Illic peccatum originale æqualiter est in omnibus quoad illud quod est in eo formale, sed non ita se res habet quoad illud quod est in eo materiale.

(2) Non de subjecto remoto hic quæritur sive

non de illis qui subijciuntur peccato originali illud ve contrahunt (nam hoc quæst. LXXXI, art. 3 fuit resolutum), sed de subjecto proximo ad attendendum, cui tanquam subjecto inhæreant istud peccatum.

citur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quàm in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quòd ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed *contra* est, quòd idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus (Rom. vii, 18): *Scio quòd non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum*. Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

CONCLUSIO. — Cùm originale peccatum sit quædam culpa, nonnisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest: in Adam verò ut in principali causa: in semine verò et carne ut instrumento.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli (Rom. v, 12): *In quo omnes peccaverunt*. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eò quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi, art. 1), hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi, quòd quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ inquantum moventur à voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod verò ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cùm anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quòd si subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed poenæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Retract. lib. 1, cap. 26, vers. fin.), Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui li-

beratus est à culpa, sed subjacet poenæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quòd caro sit subjectum culpæ, sed solùm poenæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quòd aliquid sit principalius in causa instrumentali quàm in effectu, sed solùm in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima hujus hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eò quòd semen corporale, quod ex Adam traducitur, suâ virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad *quartum* dicendum, quòd infectio originalis peccati nullo modo causatur à Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cùm creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quòd anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quòd anima per infusionem maculetur, sed solùm habito respectu ad corpus, cui infunditur (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd bonum commune præfertur bono singulari, unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cùm natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut habitum est (pars I, quæst. cxviii, art. 3). Melius est autem ei sic esse secundum naturam quàm nullo modo esse, præsertim cùm possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE SIT PER PRIUS IN ESSENTIA ANIMÆ QUAM IN POTENTIIS (2).

De his etiam infra, art. 5, et Sent. II, dist. 51, quæst. II, art. 1, et De ver. quæst. xxv, art. 6 corp. et quæst. xxviii, art. 6 ad 2, et De malo, quæst. iv, art. 4.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quàm in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest à voluntate moveri. Sed anima non movetur à voluntate secundum suam essentiam, sed solùm secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solùm secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quàm in ejus essentia.

3. Præterea, sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in anima quàm in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quàm in ejus essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (quæst. lxxxii, art. 3). Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

(1) Cùm dicitur, ait ipse D. Thomas, *anima creatione maculatur*, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est, quia creatio animæ non est causa quòd maculetur; vel potest denotare concomitantiam, et

sic vera est, quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quòd Deus maculæ auctor sit (Sent lib. ii, dist. 52, quæst. ii, art. 4 ad 4).

(2) Negant Scotus et scotistæ, sed doctrina B. Thomæ videtur probabilior.

Sed *contra* est quòd peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (quæst. lxxxī, art. 1). Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut habitum est (pars I, quæst. lxxvi, art. 1). Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

CONCLUSIO. — Cùm anima sit, quam primò ut generationis terminum origo attingit secundum suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est.

Respondeo dicendum quòd illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primò pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quòd vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem quòd peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primò attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quòd est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut habitum est (pars I, quæst. lxxvi, art. 1). Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut motio voluntatis alicujus propriè pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primò ad animæ essentiam (1), ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentia. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium quæ sunt peccata personalia.

Ad *tertium* dicendum, quòd corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad *quartum* dicendum, quòd concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (quæst. lxxxii, art. 3).

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM ORIGINALE PER PRIUS INFICIAT VOLUNTATEM QUAM ALIAS POTENTIAS.

De his etiam infra, art. 4 ad 4, et Sent. II, dist. 50, quæst. 1, art. 3 corp. et ad 4, et De verit. quæst. xxv, art. 6 corp. et quæst. xxvii, art. 6 ad 2, et De malo. quæst. iv, art. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quàm voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quàm in voluntate.

(1) Hinc S. Doctor ait (De malo, quæst. iv, art. 4 ad 5): In Adam persona corrumpit naturam et ideo in eo primò fuit corruptio in potentiis animæ, quàm in essentia. Sed in homine

qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam, et ideo in isto corruptio per prius pertinet ad essentiam quàm ad potentias.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellectu. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorē.

Sed *contra* est, quod justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit (lib. De conceptu virginali, cap. 3, à med.). Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

CONCLUSIO. — Quoniam prima merendi ac demerendi radix est voluntas; ideo peccatum originale secundum eam quam ad actum habet inclinationem consideratum, immediatè post essentiam animæ quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.

Respondeo dicendum quod in infectione peccati originalis duo est considerare: primum quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primum respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. præc.). Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quod sua (1) potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum: unum quidem à carne ad animam; alium verò ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus* est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni; quia tamen voluntas est propinquior essentia animæ, tanquam superior potentia, primum pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio verò modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum: quæ quidem motio pertinet ad peccatum (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆFATÆ POTENTIÆ SINT MAGIS INFECTÆ QUAM ALIÆ (3).

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 5, et dist. 51, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 51, quæst. I, art. 4 ad 4, et De verit. quæst. XXV, art. 6 corp. et De malo, quæst. IV, art. 2 ad 12, et art. 5 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationalis pars, et præcipuè voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. ult. sub fin.). Ergo generativa non est maximè infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior ra-

(1) Nicolai, *ejus potentia*.

(2) Quod hic dicitur de ordine intellectus et voluntatis conferendum est cum quæst. IX, art. 1 et cum iis quæ dicta sunt (part. I, quæst. LXXXII, art. 4).

(3) Potentiæ prædictæ de quibus hic agitur sunt vis generativa, appetitus concupiscibilis, et sensus tactus.

tioni, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur (Metaph. lib. 1, circa princ. lib.). Sed infectio culpæ primò est in ratione. Ergo visus magis est infectus quàm tactus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 16, 17, 19 et 24), quòd « infectio originalis culpæ maximè apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. » Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maximè concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maximè pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus.

CONCLUSIO. — Quanquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt cæteris potentiis magis infectæ.

Respondeo dicendum quòd illa corruptio præcipuè infectio nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi, art. 1). Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maximè dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum originale ex ea parte quæ inclinat in peccata actualia, præcipuè pertinet ad voluntatem, ut dictum est (art. præc.). Sed ex ea parte quæ traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

Ad *secundum* dicendum, quòd infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quàm visui.

QUÆSTIO LXXXIV

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quòd unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. — 2^o Utrum superbia sit initium omnis peccati. — 3^o Utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata. — 4^o Quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I. — UTRUM CUPIDITAS SIT RADIX OMNIUM PECCATORUM (1).

De his etiam infra, art. 2 circ. fin. et art. 3 ad 1, et art. 4 ad 4, et 2 2, quæst. cix, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. viii, art. 4 ad 1, et quæst. xxiii, art. 1 ad 3, et Rom. vii, lect. 2, et I. Cor. ii, lect. 4 fin. et Eth. lib. 1, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cupiditas non sit radix om-

(1) In hoc articulo S. Thomas interpretatur hæc verba S. Scripturæ: *Radix omnium peccatorum est cupiditas* (Tim. ult. 10).

nium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 5, circ. fin.). Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis; puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed *contra* est quod dicit Apostolus (I. Timoth. ult. 10): *Radix omnium malorum est cupiditas.*

CONCLUSIO. — Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria, eaque perficienda; ideo cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.

Respondeo dicendum quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur: uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum (1): alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (quæst. LXXI, art. 6, et quæst. LXXII, art. 1). Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatè appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifestè enim ibi loquitur contra eos qui « cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eò quod radix omnium malorum est cupiditas. » Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quod cupiditas, secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (2) desiderium cujuscumque peccati; eò quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur (Eccle. x, 19): *Pecuniæ obediunt omnia.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud (Ephes. iii, 17): *In charitate radicati et fundati.*

Ad *secundum* dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix

(1) Quæ quidem expositio præclarior habet auctores, scilicet August. lib. II De Gen. ad litt. cap. xv; Prosper. lib. III De vita contemplat. cap. 4.

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. 1676. Al., *habendi*, item *adipiscendi*. Garci. *adimplendi*.

(3) Sententiam B. Thomæ tradunt Chrysost. et Theodoret. in commentariis, Hieronymus (Epist. xxii, cap. 44); Ambros. Serm. 59; August. hom. 8 inter quinquaginta, *serm.* 410 De temp. et alii communius.

peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quærantur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quàm aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quàm quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt (1).

Ad tertium dicendum, quòd sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eò quòd natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est; eò quòd voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædictâ (in corp. art.).

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA SIT INITIUM OMNIS PECCATI (1).

De his etiam 22, quæst. CLXII, art. 2, et art. 3 ad 1, et art. 7 ad 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 1 ad 8, et IV, dist. 17, quæst. II, art. 1, quæst. I corp. et Rom. I, lect. 8 fin. et cap. 7, lect. 4, et I. Cor. II, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. præc.). Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea (Eccli. x, 14), dicitur: *Initium superbiæ hominis est apostatare à Deo*. Sed apostasia à Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. ult. et in Psalm. LXIV, à princ.). Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur (Eccli. x, 15): *Initium omnis peccati est superbia*.

CONCLUSIO. — Quoniam inordinatè se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam finem qui, licet ultimus in executione, primus tamen est in intentione, desiderat; rectè ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quòd est speciale peccatum. Alio modo, secundum quòd importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quòd est generale peccatum. Tertio modo secundum quòd importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quòd est initium omnis peccati. Et differt à cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix*; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis à Deo.

(1) Nullum malum est, ait ipse D. Thomas (22, quæst. CXIX, art. 2 ad 1) quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas, addit Sylvius, ex avaritia nascitur, sicut cum aliquis prodigè multa consumit, ex intentione

captandi favorem aliquorum, à quibus deinde divitias accipiet.

2) Dicit quoque sacra Scriptura: *Initium omnis peccati est superbia*; hic S. Thomas explicat quomodo hæc doctrina cohæreat cum cæ

cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. — Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia*. Manifestè enim loquitur de superbia, secundum quòd est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superbiorum destruxit Deus*; et de hac materia loquitur ibi ferè in toto capitulo. Et ideo dicendum est quòd superbia etiam secundum quòd est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quòd in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est (qu. I, art. 1 ad 1, et art. 3 ad 2, qu. XX, art. 1 ad 2, et qu. LVII, art. 4). Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quòd habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.).

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quòd homo non vult subdi Deo, sequitur quòd inordinatè velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: et sic apostasia à Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono. — Vel potest dici quòd apostatare à Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species (1). Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipuè nolle subdi Deo; ex quo contingit quòd homo supra seipsum indebitè extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad *tertium* dicendum, quòd in hoc homo se amat quòd sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quòd ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆTER SUPERBIAM ET AVARITIAM SINT ALIA PECCATA SPECIALIA QUÆ DICI DEBEANT CAPITALIA.

De his etiam infra, art. 4, et locis ibi citatis.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 38); nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur « radix omnium malorum, » videtur quòd ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra inquantum à capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali poenâ puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

(1) Aut, ut dicit S. Doctor, *prima superbiæ pars*.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moralium lib. xxxi, cap. 17, versus fin.) enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse capitalia (1).

CONCLUSIO. — Non tantum avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.

Respondeo dicendum quod *capitale* dicitur à capite. Caput autem propriè quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphoricè omne principium et directivum caput vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo à capite propriè dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis poenâ punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphoricè significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipuè secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est (quæst. xviii, art. 6, et quæst. lxxii, art. 6). Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius (Moralium lib. xxxi, cap. 17, à med.) huiusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod capitale dicitur denominativè à capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia quæ dicitur initium; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad *secundum* dicendum, quod peccatum caret ordine ex parte aversionis: ex hac enim parte habet rationem mali. Malum autem, secundum Augustinum (lib. De natura boni, cap. 4), est « privatio modi, speciei et ordinis. » Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem (2).

Ad *tertium* dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur à reatu poenæ. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR SEPTEM VITIA CAPITALIA.

De his etiam Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 5, et De malo, quæst. viii, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia (3), gula, luxuria. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (quæst. lxi, art. 2 et 3). Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passionες animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est (quæst. lxxvi). Sed passionες animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia verò ad

(1) Sive *principalia*, quod idem est.

(2) Ita ut unum ab alio oriatur, aut unum sit alterius principium vel directivum.

(3) Tristitia hic strictè intelligenda est pro ea

quæ concipitur de labore qui in Dei servitio aut virtutum exercitio adhibendus est, vocarique solet *acedia*.

acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia (1) inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt: sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in *contrarium* est auctoritas Gregorii sic enumerantis (Moral. lib. xxxi, cap. 17, versus fin.).

CONCLUSIO. — Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur, quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipuè secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maximè afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia. — Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directè et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirectè, et quasi per aliud; sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex: est enim primò quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinatè prosequitur inanis gloria. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinatè prosequitur gula; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur luxuria. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur avaritia. Et eadem quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria. — Vel aliter. Bonum præcipuè movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primò quædam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit superbia vel inanis gloria. Secundò de ratione ejus est sufficientia, quam appetit avaritia in

(1) Sunt qui superbiam annumerant et octo ponunt vitia capitalia, ut Cassianus et illi de quibus 2 2, quæst. cxxxii, art. 4; alii septenarium numerum retinentes, vel sub iuani gloriâ super-

biam comprehendunt, vel inanem gloriam sub superbia, ut B. Thomas cit. dist. 41, quæst. ii ad 5, et De malo, quæst. vii, art. 1.

divitiis eam promittentibus. Tertiò est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur (Ethic. lib. 1, cap. 7, et lib. x, cap. 6, 7 et 8), et hanc appetunt gula et luxuria. Quòd autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter : quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est ira. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quòd principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd timor et spes sunt passionες irascibilis. Omnes autem passionες irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passionες, ut supra habitum est (qu. xxv, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, iusti vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad *quartum* dicendum, quòd superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundum rationem finis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis (2), sed magis ponitur velut « regina quædam omnium vitiorum, » sicut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, versus fin.). Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad *quintum* dicendum, quòd ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quòd omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, quâ aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (qu. lxxvi, art. 1 et 2). Quòd autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat quòd « non sunt facienda mala, ut eveniant bona. »

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus peccati; et primò quidem de corruptione boni naturæ; secundo de macula animæ; tertiò de reatu pœnæ. Circa primum quærantur

(1) De singulis horum tractat B. Thomas in 2^æ 2^æ De superbia et inani gloria, quæst. cxxxiii et clxii; De avaritia, quæst. cxviii; De luxuria, quæst. clxiii; De invidia, quæst. xxxvi; De gula,

quæst. cxlviii; De ira, quæst. clviii; De acedia, quæst. xxxv.

(2) Ita coll. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit *aliis*. Editi : *Non quasi universale vitium connumeratur aliis, etc.*

sex : 1° Utrūm bonum naturæ diminuatur per peccatum. — 2° Utrūm totaliter tolli possit. — 3° De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum. — 4° Utrūm privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. — 5° Utrūm mors et alii defectus corporales sint effectus peccati. — 6° Utrūm sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM DIMINUAT BONUM NATURÆ (1).

De his etiam part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et II, dist. 5, quæst. IV, art. 4 ad 5, et dist. 50, quæst. I, art. 4 ad 1, et III, dist. 20, art. 4, quæst. I, ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 42, et De malo, quæst. II, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuatur bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 19). Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, factâ deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum: quia quod patitur, est potentiâ ens; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminuit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed *contra* est quod, sicut dicitur (Lucæ x), *homo descendens ab Hierusalem in Jericho*, id est, in defectum peccati, « expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus, » ut Beda exponit (ut habet Gloss. ordin., sed non sub ejus nomine). Ergo peccatum diminuit bonum naturæ.

CONCLUSIO. — Inter naturæ bona, aliud (utpote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum: aliud (cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ; ut sunt potentiæ animæ et similia) nec sublatum est, nec diminutum per peccatum: aliud denique (cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.

Respondeo dicendum quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici: primò ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundò, quia homo à natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (qu. LXIII, art. 1). Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum. Tertium verò bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum (2). Per actus enim humanos fit quæ-

(1) Pelagius inter alios errores suos et hunc habuit quod diceret naturam humanam non esse per peccatum debilitatam et corruptam; quod damnavit concilium Trid. definiens (sess. V,

can. 4), *totum Adam per suam pravicationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.*

(2) Hinc hæc verba concilii Tridentini (sess

dam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2). Oportet autem quòd ex hoc quòd aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, vivere et intelligere, ut patet ejus verba intuenti.

Ad *secundum* dicendum, quòd natura etsi sit prior quàm voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte quâ ordinatur ad terminum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd actio voluntaria procedit ex diversis potentiis quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc contingit quòd per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est (quæst. LI, art. 2), cùm de generatione habituum ageretur.

Ad *quartum* dicendum, quòd accidens non agit effectivè in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quòd albedo facit album. Et sic nihil prohibet quòd peccatum diminuat bonum naturæ; eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actûs. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quòd talis inordinatio causatur per hoc quòd in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 1, et qu. LXXX, art. 2); et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quòd accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quòd objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

ARTICULUS II. — UTRUM TOTUM BONUM HUMANÆ NATURÆ POSSIT AUFERRI PER PECCATUM (3).

De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 1, et part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 6, art. 4 ad 5, et dist. 54, art. 5, et De malo, quæst. II, art. 42, et Cōst. gent. lib. III, cap. 418.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cùm et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, factâ continuâ ablatione. Cùm ergo bonum naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quòd possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus; sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cùm igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, estabilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatumabilitas prædicta tota-

vi, can. 1): *Tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum.*

(1) Idem docet S. Thomas (De malo, quæst. II, art. 44), et in II, dist. 54, art. 5.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., ad Deum.

(3) Doctrina quam in hoc articulo tradit S. Doctor omnino adversatur systemati Lutheri, Calvinii et etiam jansenistarum qui voluerunt naturam humanam ita fuisse à peccato originali obtruncatam ut quasdam ex suis facultatibus naturales amiserit, et præcipuè liberum arbitrium quod fuerat omnino extinctum.

liter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Enchir. cap. 13 et 14) quòd « malum non est nisi in bono. » Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quòd sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

CONCLUSIO. — Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis; ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homini conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quòd rationalis est; ex hoc enim habet quòd secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quòd sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quòd prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus (Physic. lib. 1, text. 37), quòd si ab aliqua magnitudine finita continuè auferatur aliquid secundum eandem quantitatem, totaliter tandem consumetur, putà si à quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si verò fiat subtractio secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; putà si quantitas dividatur in duas partes, et à dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quòd semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minùs diminuit bonum naturæ quàm præcedens, sed fortè magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum quòd prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. præc.). Sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quòd quandoque totaliter consumeretur, naturâ rationali totaliter consumptâ. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quòd diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundum quòd homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quòd est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum : secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quòd non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam (1); sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ inquantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III. — UTRUM CONVENIENTER PONANTUR VULNERA NATURÆ EX PECCATO CONSEQUENTIA, INFIRMITAS, IGNORANTIA, MALITIA, ET CONCUPISCENTIA (2).

De his etiam infra, art. 5 corp. et De malo, quæst. II, art. 2 corp. fin. et Gal. III, lect. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet « infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. » Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXVI, art. 1, et quæst. LXXVII, art. 3 et 5, et quæst. LXXVIII). Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, malitia nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, concupiscentia est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est (quæst. LXXVII, art. 3), quòd idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed concupiscentia passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in libro De natura et gratia (cap. 67, à med.), et libro I Retract. (cap. 9, à med.), ponit duo pœnalia animæ peccantis, scilicet « ignorantiam et difficultatem, » ex quibus oritur « error et cruciatus; » quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quòd alterum eorum insufficienter ponatur.

In *contrarium* autem est auctoritas Bedæ (quo loco, non occurrit).

CONCLUSIO. — Quatuor sunt potentiae animæ, quæ ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera (ignorantia in intellectu, malitia in voluntate, infirmitas in irascibili, et concupiscentia in concupiscibili) convenienter enumerantur.

Respondeo dicendum quòd per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est (quæst. LXXXI, art. 2). Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinan-

(1) Illa impossibilitas ad gratiam, ait S. Doctor, non est ex totali subtractiva habilitatis seu inclinationis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ (De malo, quæst. II, art. 12 ad 6).

(2) Circa hanc questionem adest controversia inter theologos. Alii censent hominem qualis ex Adam nascitur, non aliter ab homine qui in puris naturalibus crearetur distinguere, quam sicut

distinguitur vestitus spoliatus à nudo qui nunquam fuit vestitus. Aliis verò potius videtur assentiendum, addit Sylvius, qui existimant prædicta vulnera aliquid superaddere potentiis præter privationem justitiæ originalis, ita ut homo qualis ex Adam nascitur, sic differat ab homine qui in puris naturalibus creatur, sicut differt spoliatus simul et vulneratus à nudo.

tur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est (quæst. LXXIV); scilicet ratio, in qua est prudentia; voluntas, in qua est iustitia; irascibilis, in qua est fortitudo; concupiscibilis, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae; inquantum verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiæ; inquantum verò irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis; inquantum verò concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiæ. Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflictæ toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 hujus quæst.), etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipuè in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quòd anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur (Genes. viii, 21): *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXII, art. 3 ad 1), concupiscentia intantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi: quòd autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad *quartum* dicendum, quòd infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit infirmitatem strictè, secundum quòd opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad *quintum* dicendum, quòd difficultas, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet « malitiam, infirmitatem et concupiscentiam. » Ex his enim tribus contingit quòd aliquis non facilè tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia: ex hoc enim aliquis dolet quòd infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRIVATIO MODI, SPECIEI ET ORDINIS SIT EFFECTUS PECCATI.

De his etiam De ver. quæst. I, art. 8 ad 12.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus (lib. De natura boni, cap. 3, circa fin.), quòd « ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum. » Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est « privatio modi, speciei et ordinis, » ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 36 et 37). Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed *contra* est quòd peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore,

secundum illud (Psal. vi, 3): *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*. Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

CONCLUSIO. — Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, eu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est (quæst. v, art. 3), modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, in quantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse (1) et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram; unde (Metaph. lib. viii, text. 10) dicitur quod « formæ rerum sunt sicut numeri; » et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma verò sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinet ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale (2). Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad *tertium* dicendum, quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp. art.). Unde simul privantur et diminuuntur.

ARTICULUS V. — UTRUM MORS ET ALII CORPORALES DEFECTUS SINT EFFECTUS PECCATI (3).

De his etiam 22, quæst. CLXIV, et Sent. II, dist. 50, quæst. 1, art. 1, et III, dist. 46, quæst. 1, art. 4, et IV, prol. princ. et dist. 4, quæst. III, art. 1, quæst. v, et Cont. gent. lib. IV, cap. 32, et De malo, quæst. v, art. 4, et Opusc. III, cap. 497, 498, 499, 241, 242, et Rom. III, lect. 5, et Hebr. ix, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed huiusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam huiusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (quæst. LXXII, art. 4), cujus videntur huiusmodi defectus maximè esse effectus. Ergo mors et huiusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum vel poenitentiam, non removentur huiusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

(1) Ita cum cod. Alcan., aliisque editi fere omnes. Garcia depravatam putat lectionem; cur? *Proesse*, habet *ens* edit. Pat. an. 1698.

(2) Hoc bonum tollitur per peccatum mortale, quatenus est bonum perfectum; nam, quamvis fides et spes secundum se non tollantur per quodlibet peccatum mortale, tolluntur tamen totaliter secundum rationem perfectæ virtutis.

(3) Pelagius inter alios errores docuit primum

hominem, etiamsi non peccasset, moriturum fuisse; sed doctrina B. Thomæ fide certa est: *Quicumque dicit: Adam primum hominem mortalem factum ita, ut, sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore; hoc est de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* (Concil. Milev. can. 4.)

3 Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quàm originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multò minùs peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. v, 11) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

CONCLUSIO. — Mors cæterique in humana natura corporales defectus (cùm sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantùm, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, quæ omnem deordinationem et defectum prohibebat.

Respondeo dicendum quòd aliquid est causa alterius dupliciter : uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundùm virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum ; unde sequitur quòd effectus sit per se intentus à causa. Unde cùm mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quòd peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens ; sicut dicitur (Physic. lib. viii, text. 32), quòd divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum ; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solùm inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitum est (qu. xcvi, art. 1). Et ideo, subtractâ hâc originali justitiâ per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art. præc. et qu. lxxxiii, art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem poenæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam poenæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundùm justitiam Dei punientis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentatâ enim vel diminutâ causâ per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removens prohibens non ostendit æqualitatem effectuum ; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quòd lapides superpositi æqualiter moveantur ; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundùm proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relicta est sibi ; et secundùm hoc, secundùm diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subjacent ; quorundam verò paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd culpa originalis et actualis removetur ab eodem, à quo etiam removetur et hujusmodi defectus, secundùm illud Apostoli (Rom. viii, 11) : *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundùm ordinem divinæ

(1) His conformiter S. Thomas scribit (De malo, quæst. v, art. 4) : absque dubio, secundùm fidem catholicam tenendum est quòd mors et

omnes hujusmodi defectus præsentis vitæ sunt poena peccati originalis.

(2) Conf. ea de re (De malo, quæst. v, art. 1. et 2 2, quæst. clxiv, art. 1).

sapientiae congruo tempore. Oportet enim quòd ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quòd ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad *tertium* diceridum, quòd in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actûs, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actûs potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI. — UTRUM MORS ET ALII DEFECTUS SINT NATURALES HOMINI (1)

De his etiam Sent. II, dist. 50, quæst. I, art. 1 corp. fin. et ad 1, et III, dist. 46, quæst. I, art. 4 ad 3, et De malo, quæst. V, art. 3, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. IX.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur (Met. lib. X, text. 26). Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 50), videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed *contra*, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur (Sap. I, 13). Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici poena nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt poena peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (in præc. hujus part., et qu. III, art. 8). Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut habitum est (part. I, quæst. LXXV, art. 6). Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

CONCLUSIO. — Quanquam mors, alique corporales defectus sint contra naturam particularem; sunt tamen secundum naturam universalem homini naturales, non quidem à parte formæ, sed materiæ.

Respondeo dicendum quòd de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus: uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur (De cælo, lib. II, text. 37), quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cujus est. Natura verò universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, putà in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum

(1) In hoc articulo S. Doctor hæc verba S. Scripturæ interpretatur (Sap. II): *Deus creavit hominem inexterminabilem.*

quòd etiam Deus à quibusdam dicitur natura naturans (1); quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eò quòd ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est (qu. lxxv, art. 2, et qu. lxxvi, art. 1 ad 4). Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ (2), sed non secundum naturam formæ.—Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ verò tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quòd forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile (3), secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia: una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à natura quantum ad hoc quòd est temperatæ complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quòd sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum à natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est (quæst. xcvi, art. 1). Et secundum hoc dicitur quòd *Deus mortem non fecit*, et quòd mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de macula peccati; et circa hoc quærentur duo: 1^o Utrum macula animæ sit effectus peccati. — 2^o Utrum remaneat in anima post actum peccati.

(1) Natura naturans, creatrix, universalis est Deus. Natura naturata est rerum omnium creatorum complexus.

(2) Additur *sibi relictæ* quia secundum naturam materiæ non sibi seu naturali suæ condi-

tioni relictæ, sed consideratæ cum illis donis quibus eam Deus ab initio instituit, non est naturalis.

(3) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. editi passim. Edit. Rom., *incorruptibile*.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM CAUSET ALIQUAM MACULAM IN ANIMA(1).

De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1, et 2 2, quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et Sent. IV, dist. 18, quæst. I, art. 2, quæst. I corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde « radius solaris non inquinatur per tactum corporum foetidorum, » ut Augustinus dicit in libro *Contra quinque hæreses* (cap. 5, à med.). Sed anima humana est multò superioris naturæ quàm res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 1 et 2); voluntas autem est in ratione, ut dicitur (De anima, lib. III, text. 42). Sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positivè, aut est privatio pura. Si sit aliquid positivè, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remotâ dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positivè in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XLVII, 22) Salomoni: *Dedisti maculam in gloria tua*; et (Ephes. V, 27): *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati. Ergo macula est effectus peccati.

CONCLUSIO. — Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati metaphoricè dicitur.

Respondeo dicendum quod macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nigrum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divini legis, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 6). Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphoricè vocatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis è converso anima suâ actione se inquinat, inordinatè eis inhærendo contra lumen rationis et divini legis.

Ad *secundum* dicendum, quod actio intellectus perficitur secundum quod

(1) Macula peccati, ait Billuart, non est reatus pœnæ, ut volunt Scotus et Durandus, neque denominatio purè extrinseca ab actuali peccato præterito, ut vult Vasquez, neque positivus ha-

bitus, aut dispositio inclinans in bonum commutabile, ut volunt Martinus, Nunno et alii; sed ut privatio nitoris qui deberet esse in anima.

res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatae animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret, secundum illud (Osee ix, 10): *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum (1): et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ (2).

ARTICULUS II. — UTRUM MACULA MANEAT IN ANIMA POST ACTUM PECCATI

De his etiam infra, quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est (art. præc. arg. 3). Ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc. ad 4). Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa. Causa autem maculae est actus peccati. Ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est quod dicitur (Josue, xii, 17): *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

CONCLUSIO. — Quum macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis; certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ (quod fit per gratiam) homo redeat.

Respondeo dicendum quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati (3). Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positivè re-

(1) Ita S. Thomas (part. III, quæst. LXXXIX, art. 4, et in II, dist. 52, quæst. II, art. 4, et dist. 42, quæst. I, art. 4 ad 5, et in III, dist. 56, art. 5 ad 2, et in IV, dist. 48, quæst. I, art. 2.

(2) Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa secundum quod defectus gratiæ ad diversas cau-

sas refertur. Unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati et sic de aliis (B. Thom. in II, dist. 52, art. 4 ad 2).

(3) Hinc damnata est illa propositio: *In peccato duo sunt, actus et reatus; transeunte actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam* (est 56 inter Baianas).

manet in anima, nisi dispositio vel habitus : remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad *secundum* dicendum, quòd transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans ; et ideo statim umbra transit : sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus (1) peccati facit distantiam à Deo ; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde, sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de reatu pœnæ ; et primò de ipso reatu ; secundò de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum. Et circa primum quærentur octo : 1^o Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. — 2^o Utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati. — 3^o Utrum aliquod peccatum faciat reum æternæ pœnæ. — 4^o Utrum faciat reum pœnâ infinitâ secundum quantitatem. — 5^o An omne peccatum faciat reum æternâ et infinitâ pœnâ. — 6^o Utrum reatus pœnæ possit remanere post peccatum. — 7^o Utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. — 8^o Utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I. — UTRUM REATUS PŒNÆ SIT EFFECTUS PECCATI (2).

De his etiam Sent. II, dist. 50, quæst. 1, art. 2 corp. et dist. 22, quæst. 1, art. 1 corp. et dist. 42, quæst. 1, art. 2 corp. et in Exposit. litt.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit justa, et à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit (Conf. lib. 1, cap. 12, in fin.), quòd « omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna. » Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. II, 9) : *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine tribulationis et angustię designatur.

CONCLUSIO. — Cum peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessariò eo ipso quod peccat, aliquem pœnæ reatum incurrit.

Respondeo dicendum quòd ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quòd unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente ; propter quod « aquæ

(1) Ita communiter Cod. Alcan., *affectus*, eundem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens. Garcia sic ponenda censet : *Actus peccati facit distantiam à Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem ; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris*.

(2) Reatus de quo hic agitur describi potest : debitum pœnæ propter peccatum admissum luendæ. Unde, ait Sylvius, differt tum à peccato, tum à pœna peccati : estque velut medium quiddam inter illa, peccato quidem posteriori, ipsâ autem pœnâ, prius.

calefactæ magis congelantur, » ut dicitur (Meteor. lib. 1, cap. 12, circa fin.). Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quòd quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis : unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quòd quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quòd deprimatur; quæ quidem depressio poena est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici poenâ potest homo puniri; primò quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundò ordini exterioris hominis gubernantis. vel spiritualiter vel temporaliter, politicè seu œconomicè; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem poenam incurrit; unam quidem à seipso, quæ est conscientiae remorsus; aliam verò ab homine; tertiam verò à Deo.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd poena consequitur peccatum, inquantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter (1) intentionem ipsius, ita et reatus poenæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd poena quidem justa esse potest et à Deo et ab homine inflicta; unde ipsa poena non est effectus peccati directè (2), sed solùm dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum poenæ, quod est malum; dicit enim Dionysius (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 18), quòd « puniri non est malum, sed fieri poenâ dignum. » Unde reatus poenæ directè ponitur effectus peccati.

Ad *tertium* dicendum, quòd poena illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quòd ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius poenæ per hoc quòd pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM POSSIT ESSE POENA PECCATI (3).

De his etiam 2 2, quæst. xxxvi, art. 2 ad 4, et Sent. 1, dist. 46, art. 2 ad 4, et II, dist. 56, art. 2, et De malo, quæst. 1, art. 4 ad 1, et Rom. 1, lect. 7.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non possit esse poena peccati. Poenæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. x, cap. ult., parum à princ.). Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est poena peccati.

2. Præterea, poenæ justæ sunt à Deo, ut patet per Augustinum (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 82). Peccatum autem non est à Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse poena peccati.

3. Præterea, de ratione poenæ est quòd sit contra voluntatem. Sed peccatum est à voluntate, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxiv, art. 1 et 2). Ergo peccatum non potest esse poena peccati.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 11, à med.), et lib. xxv Moral. (cap. 9, circa princ.), quòd « quædam peccata sunt poenæ peccati. »

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Patavina cum Garcia, et præter.

(2) Effectus autem peccati est esse reus poenæ, quod est malum.

(3) Hoc docet Scriptura in multis locis (Rom. 1): Tradidit illos Deus in reprobum sensum ut

faciant ea quæ non convenient. (II. Thes. ii) Mittet illis Deus operationem erroris ut credant mendacio, etc. Inter Patres doctrinam hanc luculenter prosequitur August. (lib. v cont. Jul. cap. 5 et in Ps. LVII), itemque Greg. (lib. xxv Mor. cap. 42, et hom. xi sup. Ezech.).

CONCLUSIO. — Tametsi peccatum unum, alterius peccati pœna per se non sit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem à voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens.

Respondeo dicendum quòd de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quòd egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quòd sit contra voluntatem, ut habitum est (part. I, quæst. XLVIII, art. 5). Unde manifestum est quòd peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter: primò quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passionēs, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna (1), et à Deo, ut supra dictum est (quæst. LXXXIX, art. 3), sequitur quòd per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus (Rom. I, 24), dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passionēs; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud (Sap. V, 7): *Lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis (2). Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc etiam quòd aliqui puniuntur à Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quòd pœna ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quòd homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUOD PECCATUM INDUCAT REATUM ÆTERNÆ PŒNÆ (3).

De his etiam infra, art. 5, et part. III, quæst. LXXXVI, art. 4, et Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 5, et III, dist. 29, quæst. I, art. 5, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 47, et 464, et IV, cap. 95, et Opusc. III, cap. 485, et 488, et Rom. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adequatur culpæ, justitia enim æqualitas est; unde dicitur (Isaiæ XXVII, 8): *In mensura contra mensuram*.

(1) Nicolai, *pœna à Deo*.

(2) Cujusmodi sunt remorsus conscientiæ, infamia, paupertas, morbi, et alia plura quæ frequenter ex peccato sequuntur et affligunt peccatorem.

(3) Circa hanc quæstionem varii varîo errarunt. Origenes (lib. I Periarb. cap. 6) posuit dæmones et homines damnatos aliquando liberandos

esse à pœnis. Alii dixerunt, non dæmones, sed solum homines damnatos aliquando liberandos: alii solos christianos; alii tandem solos eos ex christianis qui operibus misericordiæ institerunt. Contra quos omnes de fide est pœnas omnium damnatorum tam hominum quam dæmonum de lege communi fore æternas.

cum abjecta fuerit, judicabis eam. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum poenæ æternæ.

2. Præterea, poenæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.). Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, circa med.). Ergo nulla poena debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur (1). Sed *Deus.... non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur (Sap. I, 13). Ergo non punit homines poenâ sempiternâ.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed poena est per accidens; non est enim secundum naturam ejus qui punitur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. xxv, 46) : *Ibunt hi in supplicium æternum*; et (Marc. III, 29) dicitur : *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.*

CONCLUSIO. — Quæcumque peccata charitatem tollunt, poenæ æternæ reatum inducunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), peccatum ex hoc inducit reatum poenæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causâ, manet effectus : unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus poenæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi solâ virtute divinâ; si verò, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divinâ. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcumque peccata avertunt à Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ poenæ (2).

Ad primum ergo dicendum, quod poena peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quàm in humano. Sed, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 44), in nullo judicio requiritur ut poena adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentaneâ poenâ punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur à societate viventium : et sic repræsentat suo modo æternitatem poenæ inflictæ divinitus. Justum tamen est secundum Gregorium (Dialog. lib. IV, cap. 44), quod « qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. » Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis; sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, volunta-

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim : *Nullus sapiens facit*, etc. Edit. Patav. an. 1698 : *Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur.*

(2) Hinc ea definitio concil. Lateran. relata in

cap. *Firmiler*, tit. De sum. Trin. quod *mali recipient cum diabolo poenam perpetuam, et boni cum Christo gloriam sempiternam*; eandemque synod. Trid. expressè significat (sess. VI, can. 14 et can. 23, et sess. XIV, can. 5).

tem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. iv, ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.), quòd «iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere (1). »

Ad secundum dicendum, quòd pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud (Prov. xix, 25): *Pes-tilente flagellato, stultus sapientior erit*. Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinere à peccatis, secundum illud (Psal. lxxix, 6): *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant à facie arcus, ut liberentur dilecti tui*.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quòd pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (2) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATO DEBEATUR PœNA INFINITA SECUNDUM QUANTITATEM (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim (Jerem. x, 24): *Corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me*. Ira autem Dei vel furor metaphoricè significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœnâ infinitâ secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud (Deuter. xxv, 2): *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tantò enim gravius est peccatum, quantò major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quàm percutere hominem privatum. Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est quòd secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

CONCLUSIO. — Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum

(1) Hinc patet, ait editio Parmensis, quàm falsò increduli dicant, justitiæ legibus adversari pœnarum æternitatem. Quia scilicet nulla est proportio inter culpas unico momento patratas, ac pœnas reis hominibus inflictas. Nam, in peccato duo sunt consideranda: gradus, et duratio. Gradus respicit pœnæ acerbitatem, duratio spatium temporis. Gravitatis supplicii proportionata esse debet gravitati culpæ, ita ut pro graviore peccato major, minor autem pro minori infligi debeat pœna. Sed nemo dixerit supplicii gravitatem proportionatam esse debere peccato quoad durationem; quasi duratio pœnæ culpæ diuturnitatem haud debeat excedere. Quod probat hic S. Thomas exemplo à pœnis humanis deprompto. Si igitur in peccatorum pœnis infligendis non temporis spatium attendendum est, sed culpæ

gravitas, impiorum supplicia esse debent æterna. Tanta enim est mortalium criminum gravitas, ut quæcumque tandem ratione spectetur, mereatur pœnam æternam.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi, ad reparationem.

(3) Illius quæstionis sensus est an alicui peccato debeatur pœna infinitæ gravitatis. Jovinianus falsò docuit omnes damnatos eandem pœnam æqualiter passuros quia omnia peccata pœnam infinitam meruerunt. Contrarium dogma sic à concilio Florentino fuit definitum (sess. ult.): *Definimus illorum animas qui in actuali mortali peccato decedunt mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*.

est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et poena peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.

Respondeo dicendum quòd poena proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato poena damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei poena sensûs, quæ etiam est finita (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati poenæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Sed in nihilum redigi dicitur, quia spiritualibus bonis privatur, secundum illud (I. Cor. xiii, 2): *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quòd duratio poenæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actûs, sed ex parte maculæ, quæ durante manet reatus poenæ; sed acerbitas poenæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quòd perpetuò duret; et ideo debetur ei poena æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte poena infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V. — UTRUM OMNE PECCATUM INDUCAT REATUM POENÆ ÆTERNÆ (2).

De his etiam supra art. 5, et locis ibid. citatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omne peccatum inducat reatum poenæ æternæ. Poena enim, ut dictum est (art. præc.), proportionatur culpæ. Sed poena æterna differt à temporali in infinitum. Nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeatur poena æterna, sicut dictum est (art. 3 hujus qu.), videtur quòd nulli peccato debeatur poena temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit (Ench. cap. 93), quòd « mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. » Sed peccato originali debetur poena perpetua; nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quòd Dominus dicit (Joan. iii, 3): *Nisi quis renatus fuerit denuò, non potest videre regnum Dei.* Ergo multò magis omnium aliorum peccatorum poena erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major poena ex hoc quòd alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat poenam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur poena æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla

(1) Quod tamen non ita est accipiendum, ait Sylvius, quasi aversionem solâ poenâ damni Deus puniat; et conversionem solâ poenâ sensûs. Prout enim utraque (hoc est aversio à Deo, et conversio ad creaturam) est in peccante mortaliter simul conjuncta, sic utraque punitur, et poenâ damni et poenâ sensûs, eaque æternâ. Sed ita distinguit, ut facilius ostendi possit quæ poena cui maxi-

mè proportionetur et accommodatè respondeat.

(2) Hujus quæstionis solutio purgatorii supponit existentiam quæ sic à concil. Florentino fuit deluita (sess. ult.): *Si verò poenitentes in Dei charitate decesserunt, antequam dignis poenitentia fructibus de commissis satisfacerint et omissis, eorum animas poenis purgatorii post mortem purgari, definitur.*

esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur poena æterna. Nulli ergo peccato debetur poena temporalis.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Dialog. lib. iv, cap. 39) quòd « quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur. » Non ergo omnia peccata poenâ æternâ puniuntur.

CONCLUSIO. — His tantum peccatis æterna poena debetur, quæ contrariantur charitati : his verò quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus qu.), peccatum causat reatum poenæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quòd contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quòd in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debitè eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem : putà cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna poena, sed temporalis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam verò per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem ; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccato originali non debetur poena æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio poenæ (2).

Et similiter dicendum est ad *tertium* de veniali peccato. Æternitas enim poenæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius (3), ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

ARTICULUS VI. — UTRUM REATUS POENÆ REMANEAT POST PECCATUM (4).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. 1, art. 2, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 5, quæst. II, ad 1, et De ver. quæst. XXVIII, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd reatus poenæ non remaneat post peccatum. Remotà enim causà, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatus poenæ. Ergo, remoto peccato, cessat reatus poenæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quòd homo ad virtutem redit. Sed virtuosus non debetur poena, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus poenæ.

3. Præterea, « poenæ sunt medicinæ, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, à princ.). Sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhi-

(1) De his plura ad quæst. LXXXVIII ubi etiam explicanda erit ab auctore differentia quam inter peccatum mortale et veniale ponit.

(2) Cf. part. III, quæst. 1, art. 4, et in I, dist. 35, quæst. 1, art. 4 ad 2, et in III, dist. 1, quæst. 1, art. 2 ad 6, et in IV, dist. 45, quæst. 1, art. 2 ad 5, et quæst. V De malo, art. 4 ad 9.

(3) Ex his intelligi potest, addit Sylvius, S. Doctoris mentem esse quòd ea peccata venialia quæ in damnatis reperientur simul juncta cum mortalibus, puniuntur poenâ æternâ, non quidem per se, sed per accidens : quia nunquam remittuntur. Quam sententiam tenet in II, dist. 35,

quæst. II, art. 1 ad 2, in IV, dist. 45, quæst. 1, art. 3 ad 5, De malo, et quæst. VII, art. 10. Similiter que sentit Bonaventura in IV, dist. 21, quæst. 1, fin. Rich. in II, dist. 42, art. 2, quæst. II, Abel quæst. DCCIV in cap. 14 Matth. Negant verò Scotus et scotistæ.

(4) Lutherus et Calvinus dogmatizaverunt simul cum culpa semper totam poenam remitti, et ita sustulerunt et indulgentiarum usum et satisfactionis necessitatem et purgatorium ; quod à concilio Trident. tanquam hæreticum fuit profligatum (sess. VI, cap. 50).

betur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum poenæ.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Regum xii, 13), quòd *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis à Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus poenæ remanet, peccato remoto.

CONCLUSIO. — Remotâ maculâ culpæ remanet reatus, non poenæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quòd cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem poenæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quàm debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitatus patiat. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem poenæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quòd cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum poenæ. Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quòd macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quòd anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi, art. 1). Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet. Poena autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenæ. Est enim de ratione poenæ quòd sit contra voluntatem. Poena autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc; et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt (qu. vi, art. 6). Dicendum est ergo quòd remotâ maculâ culpæ, potest quidem remanere reatus, non poenæ simpliciter (1), sed satisfactoriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (qu. lxxxvi, art. 2), ita etiam potest remanere reatus; cessante verò maculâ, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtuoso non debetur poena simpliciter; potest tamen ei deberi poena ut satisfactoria; qui hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciatur pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad *tertium* dicendum, quòd remotâ maculâ sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc poena ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in

(1) Poena simpliciter, id est ea quæ est omnino contra voluntatem, sive quam quis invitatus sustinet; afflictio autem ad quam peccator post ablatam maculam manet obligatus, non est contra

eius voluntatem; cum hoc ipso quo in culpa remittitur, ordini justitiæ se submittat, poenamque libenter acceptet.

pœna qui sunt scandalizati culpâ, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*).

ARTICULUS VII. — UTRUM OMNIS PŒNA SIT PROPTER ALIQUAM CULPAM.

De his etiam part. III, quæst. XIV, art. 1^o ad 2, et Sent. II, dist. 50, quæst. I, art. 2, et dist. 56, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 141, et De malo, quæst. II, art. 4 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim (Joan. IX, 3), de cæco nato : *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus*. Et similiter videmus quod multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut putâ febres dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quàm in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis (Psalm. LXXII, 5) : *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*; et (Job, XXI, 7) : *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis*; et (Habacuc, I, 13) dicitur : *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorum se?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur (I. Petri II, 22). quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*; et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper pœna à Deo dispensatur pro culpa.

Sed *contra* est quod dicitur (Job, IV, 7) : *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse*. Et Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 9, ad fin.), quod « omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur. »

CONCLUSIO. — Quævis pœna sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualement, propriam, vel alterius.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. præc.), pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unionis amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si verò loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam : sed quandoque quidem ad culpam actualement, putâ quando aliquis vel à Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque verò ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut dictum est (part. I, qu. XLVIII, art. 5). Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum ho-

minis, sed secundum quid; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto (1); quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod huiusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. art. et qu. lxxxv, art. 5), et manent etiam post baptismum propter causam superiùs dictam; et quod non sint æqualiter in omnibus contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est (qu. lxxxii, art. 4 ad 2). Ordinantur tamen huiusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad *secundum* dicendum, quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona verò spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosus det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit (De div. nom. cap. 8, lect. 4), « divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus. » Aliis verò hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde (Psal. lxxii, 6) concluditur : *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad *tertium* dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM ALIQUIS PUNIATUR PRO PECCATO ALTERIUS.

De his etiam 2 2, quæst. cviii, art. 4 corp. et ad 1, et Sent. ii, dist. 53, quæst. 1, art. 2, et iv, dist. 46, art. 2, quæst. iii corp. et quæst. ii, art. 2, quæst. ii ad 3, et De malo, quæst. iv, art. 4 ad 49, et art. 8, ad 6, 7, 8, 9, 42 et 43, et quæst. v, art. 4 corp. et quodl. xii, art. 24 ad 4, et Psal. xviii, fin. et Isai. xiv, et Ioan. ix.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim (Exodi xx, 5) : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me*; et (Matth. xxii, 35) dicitur : *Ut veniat super vos omnis sanguis iustus qui effusus est super terram.*

2. Præterea, justitia humana derivatur à justitia divina. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicitur de filiis quàm de extraneis, qui simili pœnâ puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

(1) *Nisi pro tanto*, id est nisi remotè et indirectè.

(2) Universalem saltem vel generalem, quâsublatâ, nullus futurus erat pœnalitati locus, ut intelligi potest ex adjunctis : non specialem semper sive particularem in ordine ad unumquemque tales pœnalitates patientem. Hinc inter Michae-

lis Baii assertiones quas Pius V et Gregorius condemnarunt, hæc est : *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum.* Item dicendum de hac propositione Quesnellii : *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. xviii, 20) : *Filius non portabit iniquitatem patris.*

CONCLUSIO. — Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntariò assumit : alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinam, etiam pro alterius peccato : alia denique est, quæ merè pœna est, quâ pro suo quisque peccato tantummodo punitur.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntariè assumitur, contingit quòd unus portet pœnam alterius (1), inquantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est (art. præc.). Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quòd unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. præc.), quòd detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis; inquantum sunt quædam res eorum; ita tamen quòd si filius vel subditus est particeps culpæ, huiusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur : si verò non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum verò ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum; nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ verò spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio; quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit (Ezech. xviii, 4) : *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ; unde (Exod.) additur : *His qui oderunt me*; et (Matth. xiii, 32) dicitur : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti prouiores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori pœnâ digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit : *Intertiam et quartam generationem.* quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam, et quartam generationem videant; et sic mutuò videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad *secundum* dicendum, quòd pœnæ illæ sunt corporales et temporales. quas iustitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur à similibus culpis.

Ad *tertium* dicendum, quòd magis dicuntur (1) puniri pro peccatis alio-

(1) Notandum est, ait Sylvius, quòd B. Thomas non dicit unum puniri pro alio, sed portare pœnam alterius; quia puniri propriè est sustinere pœnam ab extrinseco illatam nihil conferente eo

qui patitur; at satisfacere pro alio, est voluntariò assumere, et ita portare pœnam alteri debitam.

rum propinqui quàm extranei; tum quia poenæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est (corp. art.), inquantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ poenæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum poenis non est deterritus, obstinator videtur; unde et est majori poenâ dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primò considerandum est de veniali per comparisonem ad mortale, secundò de veniali secundum se. Circa primum quærentur sex: 1º Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. — 2º Utrum distinguantur genere. — 3º Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. — 4º Utrum veniale peccatum possit fieri mortale. — 5º Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale. — 6º Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I. — UTRUM VENIALE PECCATUM CONVENIENTER DIVIDATUR CONTRA MORTALE (1).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. I, art. 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 459 fin. et De malo quæst. VII, art. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus (Contra Faustum, lib. XXII, cap. 27, in princ.): « Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. » Sed esse contra legem æternam, dat peccato quòd sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. X, 31): *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum (De doct. christ. lib. I, cap. 3 et 4). Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod propriè est uti, ut Augustinus dicit (ibid., cap. 3). Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed « frui rebus utendis est humana perversitas, » ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 30, parum à princ.). Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (homil. super Joan. scilicet tract. 41 à med., et in Enchir. cap. 44, in fin.), quòd « crimen est quod damna-

(1) Calvinus negavit ullum inveniri peccatum veniale, docuitque omnia peccata sic esse mortalia ut æterno supplicio digna sint, quod damnatum est à concil. Trident. (sess. VI, cap. 41 et cap. 43, et sess. XVI, cap. 5). S. Pius V et Gregorius XII profligârunt hanc propositionem

Baii: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur poenam æternam*. Ad fidem catholicam igitur pertinet agnoscenda esse aliqua peccata quæ solum sunt venitalia.

tionem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem. » Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

CONCLUSIO. — Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum veniâ.

Respondeo dicendum quòd aliqua, secundum quòd propriè accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphoricè accipiantur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quòd ridere metaphoricè de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale propriè accipitur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphoricè secundum quòd dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est (quæst. Lxi, art. 1 ad 3, et quæst. Lxxii, art. 5, et quæst. Lxxiv, art. 9 ad 2), peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est (quæst. Lxxii, art. 5). Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. Lxxii, art. 5, et quæst. Lxxxvii, art. 3); qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est (quæst. Lxxxvii, art. 3), quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pænæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (quæst. Lxxxvii, art. 6). Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparisonem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spirituales potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius (1); et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quòd illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quòd aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quòd non sem-

(1) Hæc D. Thomas sententia dicitur à Sylvio probabilis, sed habet ut æqualiter probabilem opinionem eorum qui volunt peccatum dividi in

veniale et mortale, sicut genus in species, ac proinde peccatum veniale et mortale dici peccata non analogicè tantum, sed univoce.

per mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualement ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualement; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum (1). Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM MORTALE ET VENIALE DIFFERANT GENERE (2).

De his etiam supra, quæst. LXXII, art. 5, et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 6 ad 6, et dist. 32, quæst. 1, art. 4 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 5, et De malo, quæst. I, art. 8 corp. et quæst. VII, art. 4, et Opusc. III, cap. 178.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparisonem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 2 et 8). Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter; quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra (art. præc.), peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est (qu. LXXVI, LXXVII et LXXVIII). Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 3 ad 3, et art. 10), quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis: sed quia actus morales non modo ex objecto, verum etiam ex dispositione agentis, rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem: et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actus, quando subitus est, et non ratione deliberatus.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale à venia dicitur. Potest

(1) Quibus verbis, ut animadvertunt Billuart, Sylvius et alii thomistæ, D. Thomas non vult quod quando justus committit peccatum veniale, illud habitualiter ordinet ad Deum, sicut medium ordinatum in finem, sed quod non amittat habitualement illam ordinationem in Deum quam

necessario supponit charitas (Vid. Bill. De peccat. dissert. VIII, art. 4).

(2) Hujus questionis sensus est, an quoddam peccatum sit veniale ex genere, et quoddam mortale ex genere suo.

igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius (lib. De parad. cap. 14, à med.), quòd " omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, » et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cùm habet in se aliquid diminuens culpam, ut cùm fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causa; in toto autem ex eo quòd non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus; de primis enim duobus constat quòd non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quòd aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quòd genus vel species actûs determinatur ex objecto. Cùm enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quòd sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque verò voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluous, et alia huiusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5). Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est (quæst. LXXVII, art. 6, et quæst. LXXXVIII, art. 4), contingit quandoque quòd id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum (4), vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, putà cùm aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quòd aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quòd actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actûs, sicut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 10) de subitis motibus infidelitatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ; et per consequens plus amare ipsum quàm Deum: et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se (2) repugnant charitati, habent quòd aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato veniali ex causa.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actûs (4).

(1) Censetur autem, ait Sylvius, finem ultimum in peccato veniali constituisse, qui propter illud paratus est aliquod peccatum mortale committere; ut qui furatur potius quàm à parvo gulæ peccato abstinere.

(2) Ita optimè codd. et editi passim Theologi quod de se.

(3) Ita ut ex genere venialia nunquam fieri

possint; quamvis imperfectio actûs venialia faciat per accidens.

(4) Ex dictis patet tria esse peccatorum venialium genera; quædam sunt venialia ex genere suo; alia ex levitate materia, ut rei parvæ furtum, quod esset mortale, si res esset majoris momenti; alia ex imperfectione actûs, quando non adest plena advertentia aut sufficiens consensus.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM VENIALE SIT DISPOSITIO AD MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. XXIV, art. 40 corp. fin. et quæst. CLXXXVI, art. 9 corp. et Sent. 1, dist. 47, quæst. II, art. 5 corp. fin. et II, dist. 42, quæst. 1, art. 5, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 16, et De malo, quæst. VII, art. 4 ad 7, et art. 5 corp. et ad 1, et 5, et art. 6 ad 5, et quæst. XIV, art. 2 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2) dicitur quòd « ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus. » Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.). Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quòd disponit ad mortale, oportebit quòd quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regula, quòd « superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. XIX, 1) : *Qui spernit minima, paulatim defluit.* Sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quòd totaliter defluat per peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Veniale et mortale peccatum cùm differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi forte ex dispositione agentis et indirectè, per modum removentis prohibens.

Respondeo dicendum quòd disponens est quodammodo causa : unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directè ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirectè movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur remove lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit : uno quidem modo directè, et sic disponit ad actum similem secundum speciem : et hoc modo primò et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cùm differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam (1) ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentatà enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quòd ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, inquantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale. — Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subicere, disponitur ad hoc quòd etiam voluntatem suam non subiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum veniale et mortale non

(1) Non tamen necessariò, quia, ut ait ipse D. Thomas Sent. II, d. 21, art. ult.), quantumcumque excrescat pronitas ad peccandum per iteratio-

nem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate ne in peccatum mortale delabatur.

dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1); sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licèt aliter et aliter, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.).

Ad *tertium* dicendum, quòd opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT FIERI MORTALE.

De his etiam supra, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 24, quæst. III, art. 7, et De malo, quæst. VII, art. 3, et Psal. X.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud (Joan. III) : *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* (tract. 12, circ. fin.) : « Peccata minima (id est venialia) si negligantur, occidunt. » Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum verò est peccatum mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXIV, art. 3, ad 2). Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (art. præc.). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed *contra*, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

CONCLUSIO. — Licèt nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali æquivalent; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.

Respondeo dicendum quòd peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi : uno modo sic quòd idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest (1); quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quòd de veniali fiat mortale. — Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis (2), vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem (3), ut dictum est (art. 2 hujus quæst.).

(1) Quibus omninò similia habet D. Thomas (De malo, quæst. VII, art. 3, et Sent. II, d. 24, art. ult.).

(2) Ut qui ludo se totum dat ita ut officium

maximi momenti potius negligere malit quàm à ludo se abstinere.

(3) Videlicet qui rem parvam furatur ad adulterium committendum.

Tertio modo potest intelligi ita quòd multa venialia peccata constituent unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quòd ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est (1); non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum poenæ æternæ, peccatum autem veniale reatum poenæ temporalis, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Patet etiam ex parte poenæ damni; quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia poena comparari potest; ut Chrysostomus dicit (hom. xxiv in Matth. aliquant. ante fin.). Patet etiam ex parte poenæ sensûs, quantum ad vermem conscientiae; licet fortè quantum ad poenam ignis non sint improporcionabiles poenæ. Si verò intelligatur quòd multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositivè, sic verum est, sicut supra ostensum est (art. 3 hujus quæst.), secundum duos modos (2) dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur in illo sensu quòd multa peccata venialia dispositivè causant mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam sit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad *tertium* dicendum, quòd morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest; et quantum ad hoc non est simile.

Ad *quartum* dicendum, quòd dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICULUS V. — UTRUM CIRCUMSTANTIA POSSIT FACERE DE VENIALI MORTALE.

De his etiam 2 2, quæst. cx, art. 4 ad 5, et Sent. iv, dist. 46, quæst. iii, art. 2 et 4, et De malo, quæst. ii, art. 8, et quæst. vii, art. 4, per tot. et art. 7 cæp. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quòd « si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium. » Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit (Sent. lib. ii, dist. 24), quòd « delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale : si autem non sit morosa, est peccatum veniale. » Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quàm veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multò magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed *contra* est, quòd cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actûs, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale,

(1) Quod patet ex doctrina Ecclesiæ quæ non necessario obligat peccata venialia confiteri, sive illa sint pauca, sive multa.

(2) Scilicet directè vel indirectè.

cùm peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc. in arg. *Sed cont.*).

CONCLUSIO. — Quoniam veniale ex genere, specie differt à mortali ex genere; fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actûs differentia specifica, novam peccati speciem constituens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. vii, art. 1., cùm de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actûs. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actûs moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actûs. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cùm aliquis accedit ad non suam est actus deformis deformitate oppositâ castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem quòd circumstantia de peccato veniali (1) faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quòd peccatum veniale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quòd importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quòd circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quòd multiplicatur vel protelatur; nisi fortè in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, putà inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quòd cùm ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quòd sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actûs, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si verò sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si verò nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (putà cùm aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quòd vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi fortè per accidens; putà si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate verò dicendum est, quòd secundum suam rationem habet quòd sit peccatum mortale (2); quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini (3), expressè contrariatur virtuti. Sed quòd sit peccatum veniale contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, putà cùm

(1) Sciendum est, ait Sylvius, B. Thomam in hoc articulo loqui de peccato veniali ex genere, sive ex objecto; sed non de peccato veniali ex levitate materiæ, sive ex imperfectione actûs.

(2) Cf. quod Div. Thomas dicit (2 2, quæst. CL, art. 4 et 2).

(3) Sive plenius construendo: quod enim homo ex sola vini voluptate absque necessitate reddat se impotentem, etc.

homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quàm abstinere à vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut de ira dictum est (in solut. præc.); dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad *tertium* dicendum, quòd circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (quæst. xviii, art. 10 et 11).

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM MORTALE POSSIT FIERI VENIALE.

De his etiam De malo, quæst. vii, art. 2 ad 48, et art. 5 ad 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale à mortali, et è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4 et 5 præc.). Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quòd peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quòd aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligit creaturam infra Deum (1): putà si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrarium divino amoris, fornicetur; ita tamen quòd propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc. arg. 3), plus differt bonum à malo, quàm veniale peccatum à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ; sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multò magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed *contra* est quòd æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur poenam æternam, peccatum autem veniale temporalem poenam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

CONCLUSIO. — Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale; tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale. Dicit tamen potest mortale ex genere, fieri veniale ex imperfectione actus.

Respondeo dicendum quòd veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quòd additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quòd additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis

(1) Id est minus quàm Deum; quia non ita illum amat ut finem suum constituere in ea velit.

aggravatur propter deformitatem adjunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actûs; quia non perfectè pertingit ad rationem actûs moralis, cùm non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Et hoc fit per subtractionem quamdam (1), scilicet deliberatæ rationis. Et quia à ratione deliberata habet speciem moralis actûs, inde est quòd per talem subtractionem solvitur species (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale differt à mortali sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur (3). Unde ratio non cogit.

Ad *secundum* dicendum, quòd si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si verò sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium (cap. 7, ante med.), « ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt. » Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. 1, cap. 4 et 5).

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se, et circa hoc quærantur sex: 1° Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. — 2° De distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum et stipulam*, I. Corinth. III. — 3° Utrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter. — 4° Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. — 5° Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia. — 6° Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I. — UTRUM PECCATUM VENIALE CAUSET MACULAM IN ANIMA.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVII, art. 2 ad 5, et Sent. IV, dist. 16, quæst. II ad 5, et quæst. I ad 4, et art. 2, quæst. I ad 4, et De malo, quæst. VII, art. 2 corp. et Psalm. XXXIV, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus lib. De poenitentia (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, circa fin.), quòd « peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut à coelestis sponsi amplexibus nos separent. » Sed nihil aliud est macula quàm detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actûs et affectûs ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actûs et affectûs. Ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est (quæst. LXXXVI, art. 1). Sed in peccato veniali

(4) Scilicet ex eo quod non accedat perfecta deliberatio.

(2) Illius non est sensus, ait Sylvius, quòd actus fuerit prius mortalis, et postea desinat esse

talis, sed quòd illud quod est ex genere seu ex specie sua mortale, sit veniale, dum absque perfecta deliberatione non committitur.

(5) Sive puer ex viro non fit.

anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. v, 27) : *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam*. Glossa interl. « Id est, aliquod peccatum criminale. » Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet.

CONCLUSIO. — Peccatum veniale, cum non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediatur actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (quæst. lxxxvi, art. 1), macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente: ita etiam in anima est duplex nitor; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit (2 2, qu. xxiv, art. 10), sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositivè inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad *secundum* dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad *tertium* dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo (2). Unde non est simile.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER PECCATA VENIALIA PER LIGNUM, FŒNUM ET STIPULAM DESIGNENTUR.

De his etiam Sent. iv, dist. 24, quæst. i, art. 2, quæst. ii, art. 4 corp. et dist. 46, quæst. ii, art. 3, quæst. iii ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum* et *fœnum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum* et *stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*.

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; puta cum peccata venialia inveniuntur in eo

(1) In eo sensu intelligendum est Scripturas et sanctos Patres qui volunt à peccato veniali maculam ipsam quandam in anima imprimi, quod fatetur ipse D. Thomas (part. III, quæst. lxxxvii, art. 2 ad 5.).

(2) Qui peccat venialiter finem suum ultimum in Deo constituit, sed finem proximum in bono creato ponit.

qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum, fœnum et stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum alii sunt qui *ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *ædificant lignum, fœnum et stipulam*. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim (I. Joan. 1, 8): *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multò plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quàm tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed *contra* est quod Apostolus (I. Cor. III, 12) dicit de eo qui superædificat *lignum, fœnum et stipulam*, quòd *salvus erit quasi per ignem*; et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (quæst. LXXXVII, art. 5, et quæst. LXXXVIII, art. 2). Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

CONCLUSIO.—Venialia peccata rectè Apostolus ligno, fœno et stipulæ comparavit, quoniam tria ista levia sunt, celeriterque igne absumuntur, licet alia aliis celerius; unde quòd peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, ostenditur.

Respondeo dicendum quòd quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum et lapides pretiosos*; quidam verò peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundum eos, per *lignum, fœnum et stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus (lib. De fide et operibus, cap. 15), quia, ut Apostolus dicit (Galat. v), qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit quòd *ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi quòd per *lignum, fœnum et stipulam* peccata mortalia designentur. Dicunt ergo quidam, quòd per *lignum, fœnum et stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscet se eis peccata venialia; sicut cùm aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluous amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quòd pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quòd omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum et lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum, fœnum et stipulam*. Et ideo dicendum est quòd ipsa peccata venialia, quæ admiscet se procurantibus terrena, significantur per *lignum, fœnum et stipulam*. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directè supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum (2), sicut accipitur (Psal. cxxxvi, 1): *Super flumina*

(1) Aliam verborum Apostoli explicationem indicat D. Thomas (lect. II in cap. 5 Ep. I ad Cor.): quam ut bene probabilem tenet Sylvius. Per lignum, fœnum et stipulam intelligit peccata venialia quæ committunt doctores et Patres in docendo vel prædicando, cùm super fundamen-

tum rectæ fidei superstruant doctrinam parum solidam, humanis rationibus magis quàm litteris divinis immixtam, curiosam ac vanam potius quàm utilem et piam.

(2) Scilicet facto fundamento superveniunt, et simul cum eo existunt.

Babylonis, id est, juxta; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum et stipulam*, quòd *salvus sit quasi per ignem*; sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quòd quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud (Ephes. iii, 17): *In charitate radicati et fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, fœnum et stipulam*, sed non sunt superædificata (1) supra fundamentum spirituale: et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt abstracti à cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissimè per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manet. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (De cœlo, lib. i, text. 2), « omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine. » Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad *lignum*, quòd diutius manet in igne; ad *stipulam*, quæ citissimè expeditur; ad *fœnum*, quòd medio modo se habet: secundum enim quòd peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO IN STATU INNOCENTIÆ POTUERIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam Sent. ii, dist. 24, quæst. ii, art. 5, et iii, dist. 34, art. 4 ad 4, et De malo, quæst. ii, art. 8 ad 4, et quæst. vii, art. 8.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Quia super illud (I. ad Timoth. ii): *Adam non est seductus*, dicit Glossa ord. Aug. (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 11, in fin.): « Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum. » Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. xi, cap. 5, in princ.): « Non est arbitrandum quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda. » Elatio autem dejectionem præcedens, quæ (2) facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit (cap. ult. circ. fin.), quòd « virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam. » Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quòd de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quòd dixit: *Ne fortè moriamur*, ut habetur (Gen. iii, 3). Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed *contra* est quòd cuilibet peccato debetur aliqua poena. Sed nihil poenale esse potuit in statu innocentiae, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib.

(1) Nicolai, *sed non superædificat*.

2. Supple dejectis à justitia vel à rectitudine sui status, ait Nicolai

xiv, cap. 10). Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

CONCLUSIO. — Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quòd corpus animæ, et sensualitas rationi non perfectè subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiae statu non erat; propterea non potuit homo in statu innocentiae venialiter peccare antequam peccaret mortaliter.

Respondeo dicendum quòd communiter (1) ponitur quòd homo in statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi fortè superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est quòd non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quòd inferius non continetur firmiter sub superiori. Quòd enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quòd sensualitas non est omnino subdita rationi; quòd verò insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quòd ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (quæst. lxxiv, art. 10); quòd verò humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quòd ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (quæst. lxxii, art. 5). In statu autem innocentiae, ut habitum est (pars I, quæst. xcv, art. 1), erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis continebatur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 13); et ideo oportebat quòd inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quòd summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quòd homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale non sumitur ibi secundum quòd nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsequuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere (3); quæ

(1) Hæc quæstio inter theologos controvertitur. Communior equidem est D. Thomæ sententia, et eam tenent Bonav. (Sent. ii, dist. 21, art. 5, quæst. 1); Durandus (quæst. iv); Conradus, Medina, Valentia, Granadus, plerique alii.
(2) Illa primi hominis impeccabilitas fit ex

virtute justitiæ originalis, juxta D. Thomam, ut patet ex his dictis, eam verò Suarez attribuit providentiæ Dei speciali quæ in hoc statu à peccato veniali hominem avertisset.

(3) Cf. 2.2, quæst. clxxiii, art. 4.

ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quòd præcepti mentionem à serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum mortale intantum opponitur integritati primi statûs, quòd corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi statûs, consequens est quòd primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV. — UTRUM ANGELUS BONUS VEL MALUS POSSIT PECCARE VENIALITER.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii (in homil. xxix in Evang., parum à princ.): « Homo intelligit cum angelis. » Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quàm Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinatè, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 5), nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo angelus potest peccare venialiter.

Sed *contra* est quòd major est perfectio angeli quàm perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multò minus angelus.

CONCLUSIO. — Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt: mali autem et in malitia sua obstinati (quia quidquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam) non venialiter, sed mortaliter in omnibus, quæcumque propriâ voluntate agunt, peccant.

Respondeo dicendum quòd intellectus angeli, sicut dictum est (pars I, quæst. LVIII, art. 3), non est discursivus, ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quòd quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est (quæst. VII, art. 2, et quæst. LXXII, art. 5), fines sunt sicut principia: ea verò quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quòd stant sub ordine finis (4). Propter hoc ex natura sua habent quòd non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli verò mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propriâ voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis

(4) Juxta Sylvium D. Doctor in hoc articulo ait tantum de angelo in gratia constituto: et illi probabile videtur quòd, si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, potuisset veniali-

ter peccare, quemadmodum docent Valent. (t. II, disp. 6, quæst. XIX, punct. 1); Tanner. (disp. 4, quæst. V, dub. 4) et Granad. part. I, quæst. LXIII.

boni, qui est in eis, ut dictum est (pars I, quæst. LXIII, art. 1 ad 3, et art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. et part. I, quæst. LV, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quòd angelus non potuit minùs diligere creaturam quàm Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V — UTRUM PRIMI MOTUS SENSUALITATIS IN INFIDELIBUS SINT PECCATA MORTALIA (1).

De his etiam 22, quæst. CLVIII, art. 2 ad 5, et Sent. II, dist. 44, quæst. III, art. 2 corp. et III, dist. 25, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 5, et IV, dist. 55, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 46, et De malo, quæst. VII, art. 8, et quodl. VIII, art. 21, et Rom. VIII ic princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 1), quòd *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*; et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit (lib. De grat. et lib. arb. sive De concord. grat. et lib. arb., à med.): « Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant. » Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quòd primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib. (ibid.): « Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet. » Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed *contra* est quod dicitur (Act. x, 34): *Non est personarum acceptor Deus*. Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

CONCLUSIO. — Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis; consequens est primos motus, tam fidelium quàm infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia.

Respondeo dicendum quòd irrationabiliter dicitur quòd primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant. Et hoc patet dupliciter: primò quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum (quæst. LXXIV, art. 4); est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus; unde non potest esse quòd solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personæ diminuit

(1) Movet hanc quæstionem S. Doctor propter quosdam qui posuerunt primos motus sensualitatis in infidelibus esse peccata mortalia, primos

motus vocantes eos quibus infideles non consentiunt.

peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXIII, art. 10); unde nec peccatum est minus in fideli quàm in infideli; sed multò majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud (I. ad Tim. I, 13): *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*; et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud (Hebr. x, 29): *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui.... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes (1); unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi (cit. in arg. 2).

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI. — UTRUM PECCATUM VENIALE POSSIT ESSE IN ALIQUO CUM SOLO ORIGINALI.

De his etiam part. I, quæst. xc, art. 4 ad 5, et Sent. II, dist. 28, art. 5 ad 5, et dist. 42, quæst. I, art. 5 ad 7, et IV, dist. 43, quæst. I, art. 5 ad 3, et De ver. quæst. xxiv, art. 12 ad 2, et quæst. xxviii, art. 5 ad 4, et De malo, quæst. v, art. 4 ad 8, et quæst. vii, art. 40 ad 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 3). Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minùs habet de connexionione et convenientia veniale cum mortali, quàm mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primò potest esse actor peccati actualis; ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter; quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est poena sensùs, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. qu. Lxix, art. 5); in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

CONCLUSIO. — Cum defectus ætatis prohibens rationis usum, à mortali excuset, multo magis à veniali excusare credendus est: unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquo sit cum solo originali absque mortali.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum à peccato mortali; unde multò magis excusat eum à peccato

(1) Ducet quoque synod. Trid. (sess. v): *Manere in baptizatis concupiscentiam vel fomilem.*

veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum verò usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur à culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinauerit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si verò non ordinet seipsum ad debitum finem (1), secundum quòd in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingentèr; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usûs rationis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed à peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quàm citò potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quòd de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach. 1, 3).

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est (quæst. cxi, art. 2 et 3). Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. — Unde primò de lege, secundò de gratia dicendum est. — Circa legem autem primò oportet considerare de ipsa lege in communi; secundò de partibus ejus. — Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda: primò quidem de essentia ipsius; secundò de differentia legum; tertio de effectibus legis. — Circa primum quæruntur quatuor: 1º Utrum lex sit aliquid rationis. — 2º De fine legis. — 3º De causa ejus. — 4º De promulgatione ipsius.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX SIT ALIQUID RATIONIS (3).

De his etiam infra, quæst. xci, art. 4 corp. et quæst. xcii, art. 1 corp. et quæst. xciv, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus (Rom. vii, 23): *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

(1) Valde probabile est, ait Sylvius, atque adeò tutum in conscientia quòd nullum sit præceptum convertendi se in Deum statim ac homo incipit habere vim rationis, ac per consequens quòd cum solo originali possit esse peccatum veniale, quemadmodum docent Bonavent. (iv, dist. 21, quæst. 1), Durand. (Sent. iv, dist. 16, quæst. ii), Richard. (ii, dist. 42) et alii recentiorum non pauci.

(2) D. Thomæ sententia est quoque probabilis, et eam multi sustinuerunt inter quos S. An-

toninus (part. I, tit. 40, cap. 4, § 4, et tit. 43 cap. 2, § 5), Capreolus (iv, dist. 46, p. 4, art. 3), Abulmis (quæst. dcccxlx in cap. 23), Cajetan., Conrad., Medina, Curiel, Granad. et omnes thomistæ.

(3) Circa hanc quæstionem, tres sunt sententiæ: quidam censent legem essentialiter esse actum voluntatis, alii actum intellectûs, alii utriusque. Juxta D. Thomam lex est aliquid rationis, præsupponens tamen, addit Billuart, saltem in legibus positivis, actum voluntatis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. LVII); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, putà in dormientibus. Ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiuntur legi, ad rectè agendum. Sed movere ad agendum propriè pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (quæst. IX, art. 1). Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quòd etiam Jurisperitus dicit (lib. I, ff. De constit. princ.): *Quod placuit principi, legis habet vigorem*.

Sed *contra* est quòd ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est (quæst. XVII, art. 1). Ergo lex est aliquid rationis.

CONCLUSIO. — Cùm lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessariò ad ipsam rationem spectat.

Respondeo dicendum quòd lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex à ligando (1), quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (quæst. LXVI, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.). In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quòd lex sit aliquid pertinens ad rationem (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cùm lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quòd quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participativè. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, putà ædificationem et ædificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari; et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primò quidem est definitio, secundò enuntiatio, tertio verò syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (quæst. XIII, art. 3, et quæst. LXXVII, art. 2 ad 4), secundum quod Philosophus docet (Ethic. lib. VII, cap. 3), ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones

(1) Eam derivationem tradunt Major (Sent. IV, dist. 4, quæst. IV), Gabriel (III, dist. 37, art. 4), Dominicus. Sotus (De jure, lib. I, et just. art. 4). Juxta Isid. (Orig. lib. II, cap. 40) dicitur à *legendo* quia scribi solet et legi. Juxta Aug. quæst. XX in Levit. dicitur ab *eligendo*, quia ostendit

quid sit eligendum; Cicero hanc ex verbo *legere* derivat, quod idem sonat (De leg. lib. I, n. 19).

(2) Ita Richard. (Sent. III, dist. 37), Conrad., Médina, Valentia, Vasquez, Tannerus, Granad. et alii.

aliquando actualiter considerantur, aliquando verò habitualiter à ratione tenentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio habet vim movendi à voluntate, ut supra dictum est (quæst. xvii, art. 1). Ex hoc enim quòd aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quòd sit aliquà ratione regulata : et hoc modo intelligitur quòd « voluntas principis habet vigorem legis ; » alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quàm lex.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX ORDINETUR SEMPER AD BONUM COMMUNE (1).

De his etiam infra, quæst. xci, art. 1 corp. et art. 6 ad 5, et quæst. xcvi, art. 1, 2, 3, 4 et 6 corp. et 22, quæst. lviii, art. 5 corp. et part. iii, quæst. lxx, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 105, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 3) : « Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit. » Sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 21), quòd « lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta. »

CONCLUSIO. — Cùm lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis ; necesse est, eam semper ad bonum commune ordinari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quòd est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum ; unde ad hoc oportet quòd principaliter et maximè pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (quæst. i, art. 6 et 7, et quæst. ii, art. 5 et 7). Unde oportet quòd lex maximè respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cùm omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est quòd lex propriè respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissâ definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communiōne politica ; dicit enim (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quòd « legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politicæ communicatione. » Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur (Politic. lib. i, cap. 1). In quolibet autem genere id quod maximè dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum ; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cùm lex maximè dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quòd quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi

(1) Duplex hujus articuli sensus reddi potest ; unus utrum lex semper ad aliquam communitatem dirigi debeat ; alter . an lex semper ordi-

nari debeat in bonum commune tanquam in finem ; in utroque responsio est affirmativa.

secundum ordinem ad bonum commune (1). Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quòd bonum commune dicitur finis communis.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia; ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III. — UTRUM RATIO CUJUSLIBET SIT FACTIVA LEGIS (2).

De his etiam infra, quæst. XCII, art. 2 ad 2, et quæst. XLV, art. 4 corp. et quæst. XCVI, art. 4 et 4 corp. et 22, quæst. L, art. 4 ad 3, et quæst. LVII, art. 2 corp. et quæst. LX, art. 6 corp. et quæst. LXVII, art. 4 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus (Rom. II, 14), quòd *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1, à princ.), « intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem. » Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. V, cap. 10) et habetur in Decretis (cap. 1, dist. 2): « Lex est constitutio populi, secundum (3) quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt. » Non est ergo cujuslibet facere legem.

CONCLUSIO. — Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.

Respondeo dicendum quòd lex propriè primò et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem (4) totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis (5).

(1) In hoc differt rex à tyranno quòd rex bonum commune, tyrannus bonum privatum spectet. Hinc conc. (Tolet. VIII, can. 40) statuit quòd *reges nullà vi aut factione contractus à subditis exigant, neque sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti*.

(2) Hujus articuli sensus est: an quilibet legem condere possit.

(3) Ita editi passim. Cod. Alcan. cum aliis, *inquantum*. Textus Decret., *qua majores*.

(4) Quibus verbis B. Thomas non intelligit vicarium multitudinis, sed eum cui cura multitudinis commissa est, ut ex sequentibus patet.

(5) Hanc potestatem legislativam in christianos maxime justos non agnoscunt lutherani et calvinistæ, secuti in hoc Valdenses, Wicleffum et Joannem Huss damnatos in conc. Constant. (sess. VI, can. 43).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participativè sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad *secundum* dicendum, quòd persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum monere: sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quòd efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit (*Ethic. lib. x, cap. ult.*). Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur (2 2, quæst. LXIV, art. 3), et ideo solius ejus est leges facere.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur (*Polit. lib. 1, cap. 1*). Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur; ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ propriè habeant rationem legis.

ARTICULUS IV — UTRUM PROMULGATIO SIT DE RATIONE LEGIS (1).

De his etiam Sent. III. dist. 24, quæst. III, art. 3 corp. et ad 4, et IV, dist. 5, art. 5, quæst. III corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maximè habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quòd promulgatur.

2. Præterea, ad legem pertinet propriè obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad implendam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia « *leges futuris negotiis necessitatem imponunt* », ut jura dicunt (*lib. 1 Cod., tit. De leg. et constit.*). Sed promulgatio fit ad præsentem. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (distinctione 4, in append. Grat. ad cap. *In istis*), quòd « *leges instituuntur, cum promulgantur.* »

CONCLUSIO. — Cum lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur applicari debet, constituatur; eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quòd applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quòd lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quòd applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quòd in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quòd lex habeat suam virtutem (2). Et sic ex quatuor prædictis potest col-

(1) Consentiant omnes theologi promulgationem esse legi necessariam; sed subtilior movetur quæstio utrùm promulgatio ita sit legi necessaria ut sit de ejus essentia, an tantum conditio necessariò requisita ut actus obliget; sed ea parvi momenti nobis videtur controversia.

(2) Diversa requiritur promulgatio pro diver-

sitate legum. Lex æterna et naturalis promulgatur unicuique per rationis dictamen. Lex divina positiva quandoque promulgatur per internam revelationem ut in prophetis, quandoque per externam propositionem sine solemnitate, sicut eam Christus promulgavit suis apostolis; aliquando cum solemnitate, ut lex vetus in monte

ligi definitio legis, quæ nihil est aliud quàm « quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quòd Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione factâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit (Etymologiarum lib. v, cap. 3, et lib. II, cap. 10), quòd « lex à legendo vocata est, quia scripta est. »

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE (1), IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quærentur sex : 1° Utrùm sit aliqua lex æterna. — 2° Utrùm sit aliqua lex naturalis. — 3° Utrùm sit aliqua lex humana. — 4° Utrùm sit aliqua lex divina. — 5° Utrùm sit una tantum, vel plures. — 6° Utrùm sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT ALIQUA LEX ÆTERNA (2).

De his etiam infra, quæst. xciii, art. 1, per tot., et art. 5 et 4 corp. et art. 5 ad 5, et Sent. iv, dist. 55, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. III, cap. 145, et Rom. VIII, com. 5 fin.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulgaretur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De libero arbitr. lib. 1, cap. 6, parum à med.): « Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuiquam intelligenti non incommutabilis æternaque videri. »

CONCLUSIO. — Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præced. art. 1 et 4), nihil est aliud lex quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quòd mundus divinâ providentiâ regatur, ut habitum est (pars I, quæst. xxii, art. 1 et 2), quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut

Sinai, lex nova in die Pentecostes. Lex humana autem semper promulgatur cum aliqua solemnitate et sic usus obtinuit (Billuart De leg. dissert. 1, art. 5).

(1) Quadruplicem fecit S. Doctor legem propriè dictam, scilicet æternam, naturalem, humanam et divinam.

(2) Lex æterna est ratio gubernationis rerum

prima et originalis. Quamvis lex æterna et providentia sint realiter unum in Deo, ratione tamen differunt. Unde S. Doctor dicit (quæst. v De verit. art. 1 ad 6): *In Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium; unde et convenienter legi æternæ attribuantur actus providentiæ.*

dicitur (Proverb. viii), inde est quòd hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud (Rom. iv, 17) : *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt*. Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quòd à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis; quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna (1). Sed ex parte creaturæ audiëntis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex importat ordinem ad finem activè, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passivè, id est, quòd ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II. — UTRUM SIT IN NOBIS ALIQUA LEX NATURALIS (2).

De his etiam infra, quæst. xcvi, art. 2 ad 5, et quæst. xcvi, art. 4 ad 4, et Sent. iv, dist. 33, quæst. ii, art. 4 corp. et Rom. viii, fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficiens enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus (De lib. arbit. lib. i, cap. 6, circa fin.), quòd « lex æterna est quâ justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quantò aliquis est liberior, tantò minus est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cùm igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed *contra* est quòd (Roman. ii, super illud : *Cùm gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*), dicit Glossa ordin., quòd « si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, quâ quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum. »

CONCLUSIO. — Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1

(1) Quod magis intelligendum est secundum appropriationem quàm secundum proprietatem, siquidem legem æternam ponit S. Doctor inter attributa essentialia (quæst. xciii, art. 1 ad 2 et art. 4 incorp. et ad 1), dicitque Filium Dei, qui est ipsum Verbum æternum, esse legem æternam per quamdam appropriationem, in resp. ad 2. Hic liber vitæ pro divinarum præceptorum collectione usurpatur.

(2) Legem naturalem agnoscunt omnes philosophi et theologi, ut videre est Arist. (Eth. lib. i cap. 7); Cicer. (De legib. lib. i et lib. ii; S. August. (Conf. lib. ii, cap. 4, et De serm. Dom. lib. ii, cap. 9); S. Isid. (Etym. lib. ii et iii). Sed non inter se consentiunt ad definiendum quid sit lex ista.

ad 1), lex, cùm sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo sicut in regulante et mensurante ; alio modo sicut in regulato et mensurato ; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cùm omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, à lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.), manifestum est quòd omnia participant aliquammodo legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem ; et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cùm Psalmista dixisset (Psal. iv, 6) : *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* ; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quàm impressio luminis divini in nobis. Unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum à lege æterna (1) ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quòd est secundum naturam, ut supra habitum est (quæst. x, art. 1). Nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis ; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis ; et sic etiam oportet quòd prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali propriè lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1) ; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III. — UTRUM SIT ALIQUA LEX HUMANA (2).

De his etiam infra, quæst. xcv, art. 1, et Sent. ii, dist. 9, art. 2 corp. et ad 5, et iii, dist. 40, art. 2 et art. 8 corp. et Rom. viii, corp. et fin. et iii, dist. 37, art. 2, quæst. ii, et Met. lib. i, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.). Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. i, cap. 6, circa fin.). Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quòd sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2). Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius è con-

(1) Monet Conradus ex his non esse colligendum quòd lex æterna et lex naturalis non sint diversa entia, quippè sunt res diversæ sicut creator et creatura ; sed vult tantum B. Thomas legem æternam et legem naturalem non esse leges simpliciter diversas.

(2) Quamvis lex divina positiva sit excellentior lege humanâ, prius tamen, ait Billuart S. Doctor agit de lege humana, quia est nobis notior et naturæ propinquior, ideoque quæstione ordine generationis prior.

verso, ut (Metaphys. lib. x, text. 5) dicitur. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 3). Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud (Sap. ix, 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

Sed *contra* est quod Augustinus (De liber. arb. lib. i, cap. 6 et seq.) ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

CONCLUSIO. — Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. præc. in corp. et ad 2), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ : utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. cit.). Secundum hoc ergo dicendum est quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est (quæst. præc.). Unde Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), quod « initium juris est à natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione (1) venerunt : postea res à natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit » (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfectè. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt à natura.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis

(1) Al., *ex utilitate rationis*.

(2) Omnis lex humana derivatur à lege naturali, non quidem ut conclusio necessaria, sed

ut convenienter et probabiliter ex legis naturalis principiis deducta vel utiliorum determinativa.

mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM ESSE ALIQUAM LEGEM DIVINAM (2).

De his etiam part. I, quæst. I, art. 2, et part. III, quæst. LX, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 37, art. 5, et Rom. VIII, fin.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 3 huj. qu.), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea (Eccli. XV, 14), dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (qu. XIV, art. 1). Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.). Ergo non oportet quod homo aliquā lege divinā gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multò minùs creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quod David expetit legem à Deo sibi poni, dicens (Psal. CXVIII, 33) : *Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum*.

CONCLUSIO. — Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.

Respondeo dicendum quod præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes: primò quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non porteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitùs positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est (qu. V, art. 5), ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitùs datâ. Secundò, quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipuè de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitùs datam, de qua constat quod non potest errare. Tertiò, quia de his potest homo legem facere de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent : et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc

(1) Lex humana definiri potest : *ordinatio rationis humanæ legi naturali conveniens, ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*.

(2) Lex divina positiva de qua hic agitur definiri potest : ea lex quæ à Deo immediatè pro-

cedit, seu quam Deus immediatè dedit. In eo differt à lege æterna quod lex æterna sit increata, quippe Deus est ipse, dum è contra lex divina positiva sit effectus, siquidem eam in tempore tulit ac promulgavit.

superveniret lex divina. Quartò, quia, sicut Augustinus dicit (De libero arb. lib. I, cap. 5 et 6), lex humana non potest omnia quæ malè fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quòd etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam (1). Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur (Psalmo xviii, 8), ubi dicitur : *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quòd consilium est inquisitio quædam; unde oportet quòd procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quòd procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp. art.), sed oportet quòd superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quàm sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V — UTRUM LEX DIVINA SIT UNA TANTUM (2).

De his etiam infra, quæst. CVII, art. I, et Galat. III, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud (Psal. xlvii, 8): *Rex omnis terræ Deus*. Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in hominibus, secundum illud (I. ad Tim. II, 4): *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quàm lex naturalis, quantò altior est revelatio gratiæ quàm cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multò magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Hebr. vii. 12): *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

CONCLUSIO.—Sicuti eundem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam (secundum imperfectum et perfectum divisam) dicimus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (pars I, quæst. xxx, art. 2 et 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distinguere; uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et

(1) Similibus argumentis revelationis necessitatem demonstrat S. Doctor (Cf. quæ in append. I vol. rejecimus).

(2) Ante Moysen non fuit lex positiva divina, quod ore unanimes confitentur omnes theologi (Cf. Suarez, De leg. lib. IX, cap. I).

bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus (Galat. iii) comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo: statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo. Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2, 3 et 4). Primò enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directè lex vetus; unde statim (Exod. iii) in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananaeorum; et iterum bonum intelligibile, et cœleste; et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens: *Pœnitentiam agite, appropinquabit enim regnum cœlorum* (Matth. iv, 17). Et ideo Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. iv, cap. 2, in princ.), quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud (Matth. v, 20): *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum cœlorum*; et ideo dicitur quòd lex vetus cohibet (1) manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum (cap. 17, aliquant. à princ.), quòd « brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis; ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud (Act. iv, 12): *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*. Et ideo lex perfectè omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea verò dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quàm imperfecti; et ideo est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et

(1) Observandum est, ait Sylvius, prohibere et cohibere non esse eadem: nam prohibere nudam operis alicujus inhibitionem importat; cohibere autem importat inhibitionem cum adjectione pænæ; hinc ait ipse S. Doctor (Sent. iii, dist. ult. art. 2 ad 4) de veteri lege disserens: *Lex præceptis affirmativis et negativis ani-*

mam ordinabat ad virtutem et à vitio re- trahebat; non tamen contra transgressores hujusmodi præceptorum pœnam aliquam ordinare poterat, secundum quam cohibere vel cogere dicitur: et ideo non sequitur quòd animam cohiberet.

imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT ALIQUA LEX FOMITIS (1).

De his etiam infra, quæst. xciii, art. 3 ad 4, et Rom. vii, lect. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus (Etymolog. lib. ii, cap. 3), quod « lex in ratione consistit. » Fomes autem non consistit in ratione, sed magis à ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed fomes non inclinatur ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. vii, 23): *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

CONCLUSIO. — Ipsa sensualitatis inordinata inclinatio ex destitutione originalis iustitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propriâ dignitate destitutum consequens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participativè autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participativè dicitur lex, ut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.). Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legislatore: uno modo inquantum directè suos inclinatur subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirectè, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliquâ dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem: putà si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit jam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis à ratione recesserit; ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud (Psalm. xlviii, 21): *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum

(1) Occasionem hujus dubii dederunt ista verba Apost. (Rom. vii): *Video aliam legem in membris meis*, etc. Nam per legem fomitis B. Thomas intelligit ipsum fomitem, id est, in-

clinationem sensualitatis seu appetitûs sensitivi ad sectandum ea quæ sensibus sunt delectabilia, etiam repugnante ratione.

directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio à lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitiâ et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est poenalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propriâ dignitate(1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinatur ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp. art.), sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitiâ; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permetteretur.

Ad *secundum* dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes à lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel in individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quæruntur duo: 1^o Utrum effectus legis sit homines facere bonos. — 2^o Utrum effectus legis sint impedire, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS I. — UTRUM EFFECTUS LEGIS SIT FACERE HOMINES BONOS.

De his etiam infra, art. 2 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 116, § 2, 5 et 4, et Rom. x.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ « bonum facit habentem, » ut dicitur (Eth. lib. II, cap. 6, in princ.). Sed virtus est homini à solo Deo; ipse enim « eam facit in nobis sine nobis, » ut supra dictum est in definitione virtutis (quæst. LV, art. 4). Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines (2).

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 2). Sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica (lib. III, cap. 7, in fin. et lib. IV, cap. 10). Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. ult. circa princ.), quod « voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos. »

(1) Ea de re conf. conc. Trid. sess. V, De peccat. origin. circa finem illius decreti.

(2) Id est, non facit ut sint boni, qui jam præsupponuntur boni ut legem servant.

CONCLUSIO. — Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria virtus quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit: unde proprius legis effectus est, homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quàm dictamen rationis in præside, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei à quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quòd sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum « virtus cujuslibet subditi est ut bene subjiciatur principanti, » ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. ult.). Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediat ei à subditis. Unde manifestum est quòd hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quòd proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quòd per legem homines fiant boni simpliciter. Si verò intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen (1). Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommodè ad finem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est virtus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxiii, art. 3 et 4), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimodè; nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 6, parum ante finem, et Ethic. lib. II, cap. 1), quòd « legislatores assuefacientes (2) faciunt bonos. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis; sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (quæst. lxxii, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd bonitas cujuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum; unde et Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 8, paulò à princ.), quòd « turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit. » Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quòd aliquis potest sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi (3) proportionatis. Unde impossibile est quòd bonum commune civitatis bene se habeat, nisi civessint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communis quòd alii intantum sint virtuosus, quòd principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit (Polit. lib. III, cap. 3), quòd « eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri. »

(1) Non D. Thomæ sensus est quòd lex hominem faciat bonum ex omni parte et in omni genere virtutum, hoc enim proprium est collectionis omnium legum, sed sensus est quòd ipsum faciat bonum secundum aliquam veram rationem boni honesti; sic lex temperantiæ facit bo-

num, quia inducit ad actum temperantiæ qui est simpliciter bonus.

(2) Nicolai, *assuefaciendo*.

(3) Supple toti, ait Nicolai, quamvis etiam ut sint proportionatæ toti, debent et esse proportionatæ sibi invicem.

Ad *quartum* dicendum, quòd lex tyrannica, cùm non sit secundùm rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quòd cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundùm hoc quòd est dictamen alicujus præsidentis in subditis (1), et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. — UTRUM LEGIS ACTUS CONVENIENTER ASSIGNENTUR (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quòd legis actus est *imperare, vetare, permittere et punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit (lib. 1, ff. tit. 3, De legib. et senatuscons.). Sed idem est imperare quòd præcipere. Ergo alia tria superfluum.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed consilium est de meliori bono quàm præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quàm præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.). Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam « timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit, » ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 121). Non ergo videtur esse proprium legis quòd puniat.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 19): « Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur. »

CONCLUSIO. — Secundùm tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus: imperat siquidem lex actus virtuosos, prohibet vitiosos, permittit indifferentes; quartus autem legis actus, qui est punire, secundùm hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut enuntiatio (3) est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1, et quæst. xci, art. 4). Sunt autem tres differentię humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est (quæst. xviii, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare*; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.). Quidam verò sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam verò ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere*; et possunt etiam indiffe-

(1) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. Theologi: *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditos.*

(2) Actus illi numerantur quatuor; scilicet præcipere, prohibere, permittere et punire. Hæc quatuor dicuntur actus, non quòd à lege elician-

tur: non enim lex est habitus aut potentia, sed dicuntur actus legis quasi integraliter. quia quodammodo lex in communi ex istis quatuor integratur.

(3) Enuntiatio idem sonat ac propositio.

rentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quòd sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, largè accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus (I. Corinth. vii), cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad *quartum* dicendum, quòd per hoc quòd aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quòd delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quòd homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis; et primò de lege æterna; secundò de lege naturali; tertio de lege humana; quartò de lege veteri; quintò de lege nova, quæ est lex Evangelii. — De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est (qu. LXXXI, LXXXII et LXXXIII), cum de peccato originali ageretur. — Circa *primum* quærentur sex: 1º Quid sit lex æterna. — 2º Utrum sit omnibus nota. — 3º Utrum omnis lex ab ea derivetur. — 4º Utrum necessaria subjiciantur legi æternæ. — 5º Utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. — 6º Utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT SUMMA RATIO IN DEO EXISTENS.

De his etiam supra, quæst. xci, art. 1, et infra, præsent. quæst., art. 5, et 4 corp. et Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 113.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 46, post med.), quòd « Deus singula fecit propriis rationibus. » Ergo lex æterna non videtur esse idem quòd ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quòd verbo promulgetur, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 4). Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut habitum est (part. I, quæst. xxxiv, art. 1); ratio autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quòd ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De vera relig. (cap. 30, in fin., et 31, in princ.): « Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur. » Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quòd ratio summa.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa

med.), quòd «lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est. »

CONCLUSIO. — Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quòd cuncta per eam creata sint, artis vel exemplaris, vel idææ rationem habet; ita etiam ex eo quòd ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quòd præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (quæst. xc) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificia, ut habitum est (part. I, quæst. xiv, art. 8). Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam habitum est (part. I, quæst. ciii, art. 5). Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel idææ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quàm «ratio divinæ sapientiæ, secundum quòd est directiva omnium actuum et motionum » (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut habitum est (part. I, quæst. xv, art. 2 et 3). Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundum quòd ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una (2), quæ est ratio huius ordinis.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quàm quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. xv, cap. 14); et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quòd lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio intellectus divini aliter se habet ad res quàm ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quòd consonat rebus. Ex hoc enim quòd res est, vel

(1) Hinc, ait Billuart, lex æterna differt ab idæa et à divina providentia; ab idæa, quia idæa divina est exemplar rerum faciendarum seu creandarum; lex æterna autem ordo rerum gubernandarum: à providentia, quia 1^o lex habet vim obligandi, non providentia; 2^o lex respicit bonum commune totius universi, providentia bo-

num particulare cujusque: 3^o se habet providentia ad legem, sicut conclusio ad principium universale.

(2) Una est lex æterna, sicut una est in Deo providentia, sed ea unitas non impedit quin in lege æterna plures leges ratione distinctæ includantur, ut observat Suarez (De leg. lib. II, cap. 3).

non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus verò divinus est mensura rerum; quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut dictum est (part. I, quæst. XVI, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX ÆTERNA SIT OMNIBUS NOTA (1).

De his etiam supra, quæst. XIX, art. 4 ad 3, et art. 5 et 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus (I. Cor. II, 11), *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*. Sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.), « lex æterna est quæ justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 31, non longe à fin.), quòd « lex æterna est de qua homines judicare non possunt. » Sed sicut (Ethic. lib. I, cap. 3, à med.) dicitur, « unusquisque bene judicat quæ cognoscit. » Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 6, circa fin.), quòd « æternæ legis notio nobis impressa est. »

CONCLUSIO. — Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant; tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.

Respondeo dicendum quòd dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quòd legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 31); veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis verò quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci à nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud (Rom. I, 20): *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*.

Ad secundum dicendum, quòd legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quòd quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

(1) Hujus questionis sensus est: an omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna.

(2) Notandum tamen quòd etsi omnes materialiter aliquam notitiam legis æternæ ha-

beant, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ, non omnes tamen habent notitiam legis æternæ formaliter.

Ad *tertium* dicendum, quòd judicare de aliquo potest intelligi dupliciter : uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud (Job, xii, 11) : *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum iudicii Philosophus dicit (Ethic. lib. i, cap. 3, à med.), quòd « unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit, » iudicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quòd superior iudicat de inferiori quodam practico iudicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita ; et sic nullus potest judicare de lege æterna (1).

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIS LEX A LEGE ÆTERNA DERIVETUR (2).

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex à lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (quæst. xci, art. 9). Ipsa autem non derivatur à lege divina quæ est lex æterna ; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit (Rom. viii, 7), quòd *legi Dei non potest esse subjecta*. Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

2. Præterea, à lege æterna nihil iniquum procedere potest : quia, sicut dictum est (art. præc. arg. 2), « lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima. » Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud (Isai. x, 1) : *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit à lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arb. lib. i, cap. 5, sub fine), quòd « lex quæ populo regendo scribitur, rectè multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur. » Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æterna.

Sed *contra* est, quod (Proverb. viii, 15) divina Sapientia dicit : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo omnes leges à lege æterna procedunt.

CONCLUSIO. — Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum ; certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum à lege æterna derivari.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2), lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quòd virtus secundi moventis derivetur à virtute moventis primi ; quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur à primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quòd ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur à rege per præceptum in inferiores administratores ; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quòd omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus à lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur à lege æterna ; et propter hoc Augustinus dicit (De liber. arb. lib. i, cap. 6, ad fin.), quòd « in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint (3). »

(1) Siquidem nullus Deo est superior.

(2) Omnis *lex* quæcumque sit, sive humana, sive divina, à lege æterna derivatur siquidem

quædam participatio est legis æternæ, ut ex supra dictis patet.

(3) Triplici modo potest intelligi leges alias

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quòd derivatur à lege æterna. Inquantum verò inclinatur ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (quæst. xci, art. 6).

Ad *secundum* dicendum, quòd lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quòd à lege æterna derivatur. Inquantum verò à ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur à lege æterna. *Omnis enim potestas à Domino Deo est*, ut dicitur (Rom. xiii, 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quia ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divinâ quæ dirigi non possunt lege humanâ; plura enim subduntur causæ superiori quàm inferiori. Unde hoc ipsum quòd lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobatur. Unde ex hoc non habetur quòd lex humana non derivetur à lege æterna, sed quòd non perfectè eam assequi possit.

ARTICULUS IV.—UTRUM NECESSARIA ET ÆTERNA SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ (1).
De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. ciii, art. 1 ad 3, et 2 2, quæst. xlix, art. 6 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur (I. Corinth. xv, 23 et 28), *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum*. Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporearum et corporum coelestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed *contra*, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur à malis, ut ex supra dictis patet (quæst. xcii, art. 2). Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

CONCLUSIO. — Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata sive contingentia sive necessaria illi subjecta sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem

ab æterna derivari: 1^o tanquam ab exemplari; quia omnes leges ut sint justæ debent esse conformes legi æternæ; 2^o tanquam à causa efficiente, quia omnis potestas legislativa est à Deo; 3^o inquantum lex æterna, mediante lumine ra-

tionis aut fidei, præcipit et approbat ut aliquæ fiant leges, eaque pro diversitate temporum, locorum, personarum, etc.

(1) De duobus hic quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna, et de æternis.

distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ verò ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quòd homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea verò quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd de voluntate Dei dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ipsam voluntatem; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas: quæ quidem subjecta (1) sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationalis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum (lib. De vera relig. cap. 31). Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. v, text. 6), « quædam necessaria habent causam suæ necessitatis; » et sic hoc ipsum quòd impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio (2); et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quàm de eis disponatur.

ARTICULUS V. — UTRUM NATURALIA CONTINGENTIA SUBSINT LEGI ÆTERNÆ (3).

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2, et Sent. I, dist. 59, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 71, 72 et 75, et De ver. quæst. v, art. 3 et 4; et Opusc. III, cap. 152 usque 156, et Opusc. xv, cap. 42 usque 46, et Job, xi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 4). Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, « ea quæ obediunt rationi, participant aliquantulum ratione, » ut dicitur (Ethicor. lib. I, cap. ult.). Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Cum igitur naturalia contingentia non participant aliquantulum ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quòd non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. viii, 29): *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

(1) Hinc patet quòd non ipsa divina voluntas legi æternæ subjecta sit, sed quòd volita isti legi sint subjecta. Dicitur tamen voluntas Dei rationalis, quia ex parte volitorum invenitur quòd unum sit propter alterum, atque ita unum est ratio alterius, secundum ea quæ dicta sunt (part. I, quæst. xix, art. 3).

(2) Eorum necessitas est à lege æterna.

(3) Postquam quæsit S. Doctor de necessariis, nunc quærit de contingentibus; et primò quidem de contingentibus naturalibus; articulo sequenti quæsiturus de contingentibus humanis.

CONCLUSIO. — Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit; etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.

Respondeo dicendum quòd aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æternæ, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi aliqujus; unde nullus, propriè loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (quæst. I, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, in quantum suo præcepto vel denuntiatione quâcumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia priorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud (Psalm. cxlviii, 6): *Præceptum posuit, et non præteribit*. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur à divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd creaturæ irrationales non participant ratione humanâ, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinâ; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad *tertium* dicendum, quòd defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipuè causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut dictum est (part. I, quæst. xxii, art. 2). Et quia lex æternæ est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.); ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNES RES HUMANÆ SUBJICIANTUR LEGI ÆTERNÆ.

De his etiam part. I, quæst. xxii, art. 2 corp. et ad 2, et Sent. iii, dist. 9, quæst. ii, art. 2 corp. et ad 5, et Cont. sent. cap. 4, 64, 90, 441 et 442, et De ver. quæst. v, art. 5, et Opusc. iii, cap. 245.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus (Galat. v, 18): *Si spiritu Dei*

(1) Lex illa apparet in animalibus per instinctum quo ducuntur, et in corporibus inferioribus per leges physicas quibus subjiciuntur.

(2) Ex his colligi potest quòd fortuita et casualia quæ accidunt, talia sint relata ad causas

particulares, sed non relata ad Deum, quandoquidem in causis vel effectibus naturalibus nihil contingat, præter ordinem divinæ gubernationis.

ducimini, non estis sub lege. Sed viri justī, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud (Rom. viii, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æternâ.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. viii, 7): *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subiiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arb. lib. i, cap. 6, circa med.), quod « lex æterna est quâ mali miseriam, boni vitam beatam merentur. » Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 12, circa fin.): « Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, à quo pax universitatis administratur. »

CONCLUSIO. — Res omnes humanæ, æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.): uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.). Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur: quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. « Sumus enim innati (1) ad habendum virtutes, » ut dicitur (Ethic. lib. ii, circa princ.). Uterque tamen modus, imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfectè quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfectè cognoscunt (2), et imperfectè inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dicat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit (De lib. arb. lib. i, cap. 15, aliquant. à princ.): « Justos sub æterna lege agere existimo; » et in libro De catechizandis rudibus (cap. 18, parum ante fin.), dicit quod « Deus ex justa miseria animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter: uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa (ordinar. August. lib. De nat. et grat. cap. 57) ibidem dicit quod « sub lege est qui

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi, *nati*.

(2) Imperfectè cognoscunt bonum in partibili et practicè; et imperfectè inclinantur in illud, quoad affectum et effectum.

timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ à malo opere abstinere; » et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntariè id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quàm ipsius hominis. Undecum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4 hujus quæst. ad 2), sequitur quòd hujusmodi opera, inquantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit (II. Corinth. III, 17): *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*.

Ad secundum dicendum, quòd prudentia carnis non potest subijci legi Dei ex parte actionis (1), quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subijcitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati poenam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quòd totum bonum naturæ corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ (2). Habitum est enim supra (quæst. LXXXV, art. 2), quòd peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quòd sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quærentur sex: 1^o Quid sit lex naturalis. — 2^o Quæ sint præcepta legis naturalis. — 3^o Utrùm omnes actus virtutum sint de lege naturæ. — 4^o Utrùm lex naturalis sit una apud omnes. — 5^o Utrùm sit mutabilis. — 6^o Utrùm possit à mente hominis deleri.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NATURALIS SIT HABITUS (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 5, in princ.), « tria sunt in anima, potentia, habitus et passio. » Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basiliius dicit (Damascenus, Orth. fid. lib. IV, cap. 23), quòd « conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri; » quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut habitum est (part. I, quæst. LXXIX, art. 12). Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 3 hujus quæst.). Sed non semper ratio hominis, ad quam lex per-

(1) Inquantum non inclinat ad agendum ea quæ lex Dei jubet.

(2) Proinde habet aliquam legis æternæ participationem, ac per consequens etiam eà ratione legi æternæ subijcitur.

(3) Circa hanc quæstionem dissentiunt theologo. Quidam dicunt legem naturalem esse ipsam naturam rationalem secundum se, prout ipsi,

ratione suæ essentia, aliqui actus conveniunt vel disconveniunt; alii volunt eam esse habitum. Sunt qui existimant dictamen esse actuale rationis naturalis. Verius videtur juxta D. Thomam legem naturalem nihil aliud esse quàm lumen naturale ut impressum et participatum à lege seu ratione æternæ.

tinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, à princ.), quòd « habitus est quo aliquid agitur, cum opus est. » Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

CONCLUSIO. — Lex naturalis propriè non est habitus aliquis: sed impropriè; eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici esse habitus dupliciter: uno modo propriè et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (quæst. xc, art. 1 ad 2) quòd lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quòd lex aliqua sit habitus propriè et essentialiter. Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu à ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quòd lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quòd virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet « potentias, habitus et passiones. » Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad *secundum* dicendum, quòd synderesis (1) dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id verò quod in *contrarium* objicitur, dicendum quòd eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NATURALIS CONTINEAT PLURA PRÆCEPTA, VEL UNUM TANTUM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis non contineat plura præcepta, sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est (quæst. xcii, art. 2). Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quòd etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes. Aut

(1) Synderesis est habitus nos inclinans ad as-sentiendum principiis practicis, ut dicitur (part. I quæst. lxxix, art. 12). Lex verò naturæ non est habitus, sed actus, ut ex dictis patet. Synderesis

tamen aliquando dicitur lex impropriè, quia virtute continet legem seu præcepta legis naturalis.

ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1). Sed ratio in homine est una tantum. Ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed *contra* est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

CONCLUSIO. — Licet multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 ad 2, et quæst. xci, art. 3), præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practica, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota (1). Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo est rationale* (2), est per se nota secundum sui naturam; quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. De hebdomad. (circa princ.), « quædam sunt dignitates (3) vel propositiones per se notæ communiter omnibus; » et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte*; et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia*. Quædam verò propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant; sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptivè (4) in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primò cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (Metaph. lib. iv, text. 9 et seq.). Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practice rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni; quæ est: *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio prac-

(1) Per se nota, id est evidentia.

(2) Nicolai, *homo est animal rationale*.

(3) Dignitates, id est, axiomata.

(4) *Circumscriptivè*; hoc verbo designatur ta-

lis existendi modus rei in loco, ut partes illius correspondeant partibus spatii, quod angelo repugnat, quippe qui immaterialis est.

tica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia verò bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quòd omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundùm igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primò inclinatio homini ad bonum secundùm naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundùm suam naturam; et secundùm hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundò inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundùm naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundùm hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundùm naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quòd veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quòd in societate vivat: et secundùm hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quòd homo ignorantiam vitet, quòd alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, putà concupiscibilis et irascibilis, secundùm quòd regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.); et secundùm hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundùm hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM SINT DE LEGE NATURÆ.

De his etiam Sent. iv, dist. 43, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum sint de lege naturæ. Quia, ut supra dictum est (qu. xc, art. 2), de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipuè in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quòd omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundùm naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. iii, cap. 4, circa fin.), quòd « virtutes sunt naturales. » Ergo et actus virtuosus subjacent legi naturæ.

(1) Hinc tres sunt gradus appetitûs seu inclinationis naturalis; non autem sunt tres appe-

titus; una enim voluntas hominis diverso modo considerata ad hæc omnia se extendit.

CONCLUSIO. — Cùm naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuosè agat; fatendum quidem est omnes virtutum actus secundùm generalem quamdam rationem, quâ ut virtuosì sunt considerantur, ad naturæ legem pertinere: non omnes autem ut secundùm seipsos in propriis speciebus considerantur.

Respondeo dicendum quòd de actibus virtuosìs dupliciter loqui possumus: uno modo, inquantum sunt virtuosì; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosì, sic omnes actus virtuosì pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.) quòd ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundùm suam naturam. Inclinetur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundùm suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cùm anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quòd agat secundùm rationem; et hoc est agere secundùm virtutem. Unde secundùm hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat. Sed si loquamur de actibus virtuosìs secundùm seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosì sunt de lege naturæ. Multa enim secundùm virtutem fiunt ad quæ natura non primò inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potùs, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quòd natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundùm hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 30); vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundùm hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminae, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de actibus secundùm seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum conditiones contingit quòd aliqui actus sunt aliquibus virtuosì, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosì, tanquam eis non proportionati (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NATURÆ SIT UNA APUD OMNES.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 5 corp. et IV, dist. 35, quæst. I, art. 4 corp. et art. 2 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis (dist. 4, seu in Præludio, dist. 1), quòd « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. » Sed hoc non est commune omnibus; quia, ut dicitur (Rom. x, 16), non omnes obediunt Evangelio. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, « quæ sunt secundùm legem, justa esse dicuntur, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 4 et 2). Sed in eodem lib. cap. 10, dicitur quòd « nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. » Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

(1) Talia sunt jejunia, mortificationes carnis, perpetua castitas et alia hujusmodi quæ ad consilia evangelica pertinent.

(2) Sicut abstinere à venereis virtuosum est soluto, votum castitatis habenti; vitiosum autem conjugato, si uxor repugnet.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (libro v Etymologiarum, cap. 4): « Jus naturale est commune omni nationi. »

CONCLUSIO. — Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus qu.), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet (Physic. lib. 1, text. 2, 3 et 4). Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica; quia etiam ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quantum magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes et æqualiter nota. Quantum verò ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota: apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ (2), nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur: puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quantum enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est ea-

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. alique cum edittissim. Al., *veritas*.

(2) Inter ea quæ ad legem naturæ pertinent distinguendum est cum theologis: 4° principia

quæ sunt per se nota; 2° conclusiones ex eis necessario et proxime deductas; 5° conclusiones remotas quarum relatio cum primis principiis non evidenter patet.

dem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expressè contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De bello gallico, lib. vi, circa med.) (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenariè ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod « jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur, » statim explicando subjunxit: « Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri. »

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt (2).

Ad *tertium* dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (3), ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V. — UTRUM LEX NATURÆ MUTARI POSSIT.

De his etiam supra, art. 4 corp. et ad 2, et infra, quæst. xcvi, art. 4 ad 4, et Sent. iii, dist. 57, art. 5 corp. et iv, dist. 55, quæst. i, art. 2 corp. et art. 2 ad 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud (Eccli. xvii, 9): *Addidit eis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin.: « Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit. » Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata à Deo: puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur (Genes. xxi); et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur (Exod. xii); et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur (Oseæ i). Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. v, cap. 4), quod « communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. » Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (dist. 5, seu in Præludio, dist. 5): « Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ coepit, nec variatur tempore, sed immutabile permanet. »

CONCLUSIO. — Lex naturæ quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest; mutabilis tamen dicitur esse, dum

(1) En ejus verba, quæ leguntur, cap. 25, cit. libri: *Latrocinia nullam habent infamiam, quæ extra fines civitatis fiunt; atque ea juvenutis exercendæ ac desidæ minuendæ causa fieri prædicant.*

(2) Juxta theologos ignoratio invincibilis circa

conclusiones proximè deductas non admittitur apud homines qui lumine Evangelii illustrantur; sed reperiri potest apud populos omnino incultos.

(3) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *rectum.*

multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi quæ legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.

Respondeo dicendum quòd lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter : uno modo per hoc quòd aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quàm etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod priùs fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium præceptorum (1), ut supra dictum est (articulo præced.).

Ad primum ergo dicendum, quòd lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quòd legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ, in aliquorum cordibus quantum ad aliqua, corrupta erat intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala (2), et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum, quòd naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quàm innocentes; quæ quidem naturalis mors divinâ potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud (I. Reg. II, 6) : *Dominus mortificat et vivificat*. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam : unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari (3). Nec solum in rebus humanis quidquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid à Deo fit, est naturale quodammodo, ut dictum est (part. I, quæst. cv, art. 6 ad 1).

Ad tertium dicendum, quòd aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quòd hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo « communis omnium possessio et una libertas » dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ à natura (4), sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

(4) Hæc verba juxta mentem D. Thomæ se referunt ad depositum de cujus redditione mentio est (art. præc.). Sed ex his patet quòd lex ipsa non propriè mutetur, sed illius mutatio fit per mutationem materiæ, ita ut materia quæ erat objectum legis mutetur ac proinde desinat esse ejus objectum.

(2) Quod reverà fuit non tantum in ethnicis,

verum etiam in Judæis, ut patet ex scribis et pharisæis quos sæpissimè Christus arguit.

(3) In his et in aliis hujusmodi circumstantiis agit Deus, non tanquam legislator, sed tanquam rerum omnium supremus auctor et dominator.

(4) Ex his ergo non sequitur quòd rerum ac possessionum distinctio sit contra legem naturæ, siquidem lex naturæ non prohibuit fieri hanc rerum divisionem, ubi expediret.

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX NATURÆ POSSIT A CORDE HOMINIS ABOLERI.

De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 ad 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ possit à corde hominis aboleri. Quia super illud (Rom. II): *Cum gentes, quæ legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin., quòd « in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa. » Sex lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quàm lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multò magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest à cordibus hominum aboleri.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Confess. lib. II, cap. 4, in princ.): « Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. » Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

CONCLUSIO. — Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri: sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), ad legem naturalem pertinent primò, quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundariò autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quòd ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (quæst. LXXVII, art. 2). Quantum verò ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam (1), ut etiam Apostolus dicit (Rom. I).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi fortè quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia, etsi sit efficacior quàm natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua (2).

QUÆSTIO XCV**DE LEGE HUMANA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de lege humana: et primò quidem de ipsa lege secundum se; secundò de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate. — Circa primum quæ-

(1) Si populorum annales consulantur, varia errorum istorum exempla reperiri poterunt apud ethnicos, priusquam doctrina Christi in mundo fuerit propagata.

(2) Eò cæcitatibus aliqui devenerunt ut licitum

existimarent parentes senio confectos interficere, filios et filias dæmonibus vovere, latrocinia exercere, fornicationem, aliaque abominanda luxuriae opera committere.

runtur quatuor: 1° De utilitate ipsius. — 2° De origine ejus. — 3° De qualitate ipsius. — 4° De divisione ejusdem.

ARTICULUS I. — UTRUM FUERIT UTILE ALIQUAS LEGES PONI AB HOMINIBUS (1).
De his etiam supra, quæst. XCI, art. 3, et Sent. II, dist. 9, art. 5 corp. ad 2 et ad 5, et III, dist. 40, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (quæst. XCII, art. 1). Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 4, circa med.), « ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum. » Sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (quæst. xc, art. 1 et 2). Sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliquâ lege positâ. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 20): « Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas. » Sed hæc sunt necessaria maximè humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pænæ à vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXIII, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, putà in cibo et vestitu, quoniam initia quædam habet à natura, scilicet rationem et manus; non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens: quia perfectio virtutis præcipuè consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipuè homines sunt proni, et maximè juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur à malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur

(1) Leges humanæ sunt necessariae non quidem simpliciter et absolute, sed sic, ut attentâ hominum perviciâ, corruptione et pronitate in

malum, sine legibus humanis, nec multitudo virtutum, nec respublica pacem habere et conservare posset (Bilhuart).

quòd voluntariè facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu poenæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quòd leges ponerentur : quia, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. 1, cap. 2, in fin.): « sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus à lege et justitia, est pessimum omnium; » quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quàm coactione; sed quidam malè dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. 1, cap. 1, aliquant. à princ.), « melius est omnia ordinari lege, quàm dimittere iudicium arbitrio; » et hoc propter tria. Primò quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos qui requirerentur ad rectè iudicandum de singulis. Secundò, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed iudicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quàm solum ex aliquo uno facto. Tertiò, quia legislatores iudicant in universali et de futuris; sed homines iudicii præsidentes iudicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliquà cupiditate; et sic eorum depravatur iudicium. Quia ergo justitia animata iudicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid iudicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendì, necesse est committere iudicibus; ut ibidem Philosophus dicit (loc. sup. cit.), putà de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II. — UTRUM OMNIS LEX HUMANITAS POSITA A LEGE NATURALI DERIVETUR.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 423.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex humanitas posita à lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus (Eth. lib. v, cap. 7, in princ.), quòd « justum legale est quod principio quidem nihil differt utrùm sic vel aliter fiat. » Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrùm sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur à lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum (Etymol. lib. v, cap. 4), et per Philosophum (Ethic. lib. v, loc. cit.). Sed ea quæ derivantur à principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 et 4). Ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur à lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. v, cap. 7 in princ.), quòd « naturale jus est quod ubique habet eandem potentiam. » Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quòd ipsæ essent eadem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ à lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ à majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit (lib. 1, ff. tit. 3 De legib. et senatusc.). Ergo non omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.): « Res à natura profectas et à consuetudine probatas legum metus et religio sanxit. »

CONCLUSIO. — Cùm in rebus humanis aliquid, ex eo quòd ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur; lex verò non sit quæ justa non fuerit; necessum est à lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. I, cap. 5, parum à princ.), « non videtur esse lex quæ justa non fuerit: » unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quòd est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2). Unde omnis lex humanitùs posita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ derivatur. Si verò in aliquo à lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est quòd à lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo verò modo simile est quòd in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domùs necesse est quòd determinet ad hanc vel illam domùs figuram. Derivantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum*: quædam verò per modum determinationis; sicut lex naturæ habet quòd ille qui peccat puniatur, sed quòd tali poenà vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali (1). Sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de his quæ derivantur à lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad *tertium* dicendum, quòd principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad *quartum* dicendum, quòd verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 11, ad fin.), quòd « in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus.

(1) Leges humanæ quæ ita derivantur à lege naturali semper vel jubent quod secundum se seu ex natura sua bonum est, vel prohibent id quod est per se malum.

(2) Leges illæ quæ à lege naturali per modum determinationis derivantur, jubent vel prohibent ea quæ secundum se sunt indifferentia.

ARTICULUS III. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER QUALITATEM LEGIS POSITIVÆ DESCRIBAT (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens (Etymol. lib. v, cap. 21) : « Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta. » Supra enim (cap. 2), in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens : « Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat. » Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. De quatuor virtutibus). Ergo postquam dixerat, *honesta*, superflue additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum (Etym. lib. ii, cap. 10, et lib. v, cap. 3), contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quòd esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria et utilis*.

Sed *contra* est auctoritas ipsius Isidori (cit. in arg. 1).

CONCLUSIO. — Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem secundum naturam, secundum patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.

Respondeo dicendum quòd uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quòd forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet (Physic. lib. ii, text. 88). Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quòd habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet : quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quâdam superiori mensurâ; quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. xci, art. 2, 3 et 4, et quæst. xciii, art. 3). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit (lib. xxv, ff. tit. 3, De leg. et senatuscons.). Et ideo Isidorus (Etym. lib. v, cap. 3) in conditione legis primò quidem tria posuit : scilicet quòd *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ; quòd *disciplinæ conveniat*, inquantum est proportionata legi naturæ; quòd *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honestum*, refertur ad hoc quòd *religioni congruat*; quod autem subditur : *Justum, possibile, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens*, reducitur ad hoc quòd *conveniat disciplinæ* (2). Attenditur enim humana disciplina primò quidem quantum ad ordinem rationis, qui impor-

(1) Qualitates in hoc articulo enumeratæ reperiuntur in jure canonico (dist. 4, cap. 2).

(2) Hinc S. Doctor docet prælatos debere à præ-

ceptorum multitudine abstinere (2 2, quæst. cv, art. 4 ad 3).

tatur in hoc quòd dicitur *justa*. Secundò quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observatà etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertiò quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens*. Quod verò subditur: *Necessaria, utilis, etc.*, referatur ad hoc quòd expediat salutem: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio (1) verò ad cavendum nocuum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis (2) ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — UTRUM ISIDORUS CONVENIENTER PONAT DIVISIONEM HUMANARUM LEGUM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit (Etym. lib. v, cap. 6), quia « eo omnes ferè gentes utuntur. » Sed, sicut ipse dicit (ibid. cap. 4), « jus naturale est quod commune omnium nationum. » Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter. Sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi, quæ ponit (ibid. cap. 10 et seq.), omnia habent eandem vim. Ergo videtur quòd non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites; ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quòd, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In *contrarium* auctoritas Isidori (loco citato in arg. 1) sufficiat.

CONCLUSIO. — Lex humana, ut à lege naturæ derivatur, dividitur in *jus gentium* et *jus civile*: ut verò ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt.

Respondeo dicendum quòd unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal propriè et per se dividitur secundum rationale, et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana propriè et

(1) Lex debet esse manifestata, id est, distinctè et clarè concepta ut possit ab omnibus intelligi, ne alioquin ex obscuritate nocuum proveniat.

(2) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptions*.

per se dividi potest. Est enim primò de ratione legis humanæ quòd sit derivata à lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2 hujus quæst.), et secundùm hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundùm duos modos quibus aliquid derivatur à lege naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis; ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur (Polit. lib. I, cap. 2, à princ.). Quæ verò derivantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundùm quòd quælibet civitas aliquid sibi accommodè determinat. Secundò est de ratione legis humanæ quòd ordinetur ad bonum commune civitatis: et secundùm hoc lex humana dividi potest secundùm diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut sacerdotes pro populo Deum orantes; principes populum gubernantes; et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur. Tertiò est de ratione legis humanæ ut instituatur à gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 3); et secundùm hoc distinguuntur leges humanæ secundùm diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundùm Philosophum (Polit. lib. III, cap. 10), est regnum, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundùm hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud verò regimen est aristocratia, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundùm hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est oligarchia, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundùm hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur democratia; et secundùm hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est tyrannicum, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum (1); et secundùm hoc sumitur lex « quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt, » ut Isidorus dicit (Etymol. lib. V, cap. 10). Quartò verò de ratione legis humanæ est quòd sit directiva humanorum actuum; et secundùm hoc secundùm diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundùm quòd est rationalis, inquantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multùm remota à principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen à lege naturali, maximè ab eo quod est omnibus animalibus commune

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp. art.).

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ; et circa hoc quærentur sex: 1° Utrùm humana lex debeat poni in communi. — 2° Utrùm lex humana debeat omnia vitia cohibere. — 3° Utrùm omnium virtutum actus habeat ordinare. — 4° Utrùm

(1) Ea de re confer quæ dicuntur infra, quæst. cv, art. 1 ad 1, et 22, quæst. L, art. 4 ad 2.

(2) Divisio communis legis humanæ est in ci-

vilem et ecclesiasticam, ratione duarum potestatum quibus orbis christianus subijcitur, scilicet potestas ecclesiastica et potestas civilis.

imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiae. — 5° Utrum omnes homines legi humanæ subdantur. — 6° Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT PONI IN COMMUNI MAGIS QUAM IN PARTICULARI (1).

De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 6 ad 2, et 2 2, quæst. CXLVII, art. 5 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus (Ethicor. lib. v, cap. 7), quod « legalia sunt quaecumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia, » quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2). Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.). Sed « mensura debet esse certissima, » ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 3). Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed *contra* est quod Jurisperitus dicit (Pomponius et Celsus, ut refertur lib. 1, tit. 3, ff. De legib. et senatuscons.) quod « jura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ fortè uno casu accidere possunt, jura non constituuntur. »

CONCLUSIO. — Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis, quàm in particulari poni debet, et secundum personas, et negotia, et tempora.

Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune : quia, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 21), « nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta. » Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. ii, cap. 21, et lib. xxii, cap. 6, vers. fin.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus (Eth. lib. v, cap. 7) ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc (2) sunt *leges communes*; et quantum ad hujusmodi dicit quod « legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt; » putà quod « captivi statuto pretio redimantur. » Quædam verò sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid; et hujusmodi dicuntur privilegia, quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas; et ta-

(1) In hoc articulo docet D. Thomas legem humanam generaliter respicere personas, negotia et tempora, non autem restringi in particulari ad singulas circumstantias personarum, rerum, vel temporum.

(2) Reliquimus hæc, quia ita scripsisse videtur

D. Thomas, prout habent omnes editiones, et P. Nicolaii femininum in plurali est communiter hæc; sed reperitur etiam hæc. Sic Plantus Aulul. act. III, sc. v, v. 59, hæc sunt atque aliæ multæ in magnis dolibus incommoditates (ed. Parm.).

men potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit: « Adhuc quaecumque in singularibus legem ponunt. » Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur; et quantum ad hoc subdit: *Et sententia* (1).

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurimum directivum. Unde (Metaphys. lib. x, text. 4) Philosophus dicit quod « omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo. » Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est (quæst. xciv, art. 2 et 3).

Ad *tertium* dicendum, quod « non est eadem certitudo quærenda in omnibus, » ut (Ethic. lib. i, cap. 3, in princ. et cap. 7, sub fin.) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus; licet interdum deficiat ut in paucioribus (2).

ARTICULUS II. — UTRUM AD LEGEM HUMANAM PERTINEAT OMNIA VITIA COHIBERE (3).

De his etiam supra, quæst. xci, art. 4 corp. fin. et quæst. xciii, art. 5 ad 5, et infra, quæst. xc, art. 1 corp. et 2 2, quæst. lxi, art. 2 ad 4, et quæst. lxxviii, art. 1 ad 4, et quæst. lxxviii, art. 4 ad 4, et De malo, quæst. iii, art. 4 ad 6, et quodl. ii, art. 10, et ad 4, et 2, et Job, xi.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. v, cap. 20), quod « leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia. » Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana à lege naturali derivatur, ut supra dictum est (quæst. xci, art. 3, et quæst. xciii, art. 3). Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed *contra* est quod dicitur (De lib. arb. lib. i, cap. 5, circa fin.): « Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, rectè ista permittere, et per divinam providentiam vindicari. » Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo rectè lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

CONCLUSIO. — Quoniam secundum Sapientis sententiam, *qui nimium emungit, elicit sanguinem*; non potest humana lex, quæ promiscuæ ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere, sed graviora tantum, sine quorum prohibitionem societas humana servari non posset.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2), lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem « debet esse homogenea mensurato, » ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 3 et 4); diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 21), « lex debet esse possibilis, et secundum na-

(1) Ita Nicolai. Edit. Neap. 1763: *subditur*.

(2) Nempe in casibus particularibus, in quibus *epikid* utendum est.

(3) Sensus est hujus articuli an expediat vel sit conveniens quod lex humana omnia vitia prohibeat.

turam, et secundum consuetudinem patriæ. » Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humanâ non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosus abstinere, sed solum graviora, à quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere, et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humanâ homicidia, furta, et huiusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximi irrogatur, quæ lege humanâ prohibentur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim: et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis absterneant; alioquin imperfecti huiusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur (Prov. xxx, 33): *Qui nimis emungit, elicit sanguinem*; et (Matth. ix), quod *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittantur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad *tertium* dicendum, quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit à lege æterna. Dicit enim Augustinus (De lib. arb. lib. i, cap. 5, in fin.): « Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit improbanda sunt. » Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX HUMANA PRÆCIPIAT ACTUS OMNIUM VIRTUTUM.

De his etiam supra, quæst. xciii, art. 3, et infra, quæst. c, art. 2 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (quæst. xc, art. 2). Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quod « præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, et malitias, hæc quidem iubens, hæc autem prohibens. »

CONCLUSIO. — Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.

Respondeo dicendum quòd species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet (quæst. LIV, art. 1 ad 1, et art. 2). Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (quæst. xc. art. 2), ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit (1). Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediatè, sicut cum aliqua directè propter bonum commune fiunt; vel mediatè, sicut cum aliqua ordinantur à legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quòd lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum (2), sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter: uno modo ex eo quòd homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur (3); et talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quòd non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.), vel mediatè, vel immediatè.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX HUMANA IMPONAT HOMINI NECESSITATEM IN FORO CONSCIENTIÆ (4).

De his etiam 22, quæst. LX, art. 5 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiae. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiae.

2. Præterea, judicium conscientiae maximè dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud (Math. xv, 6): *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*. Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud (Isai. x, 1): *Iæ qui conduunt leges iniquas, et*

(1) Siquidem nulla est virtus cujus aliquis actus non sit ad bonum commune ordinabilis.

(2) Id est, singulorum vitiorum aliquos actus prohibere potest; nulla est enim genus vitii cujus aliquis actus non possit contra bonum commune vertere.

(3) Quod faciè potest intelligi ex quæst. c. art. 9.

(4) De fide est legem humanam necessitatem in foro conscientiae imponere; quod definitum est in concil. Constant. adversus Joannem Hus. (sess. VIII et XV), à Leone X adversus Lutherum, et in concilio Trid. (sess. VII, can. 8) contra omnes hæreticos qui hoc dogma rejecerunt.

scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei! Sed licitum est unicuique oppressio- nem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Petr. II, 19): *Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injustè.*

CONCLUSIO. — Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ à qua derivantur.

Respondeo dicendum quòd leges positæ humanitùs vel sunt justæ vel in- justæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, à qua derivantur, secundum illud (Proverb. VIII, 15): *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ, et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex forma, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales (1). Injustæ autem sunt leges du- pliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis: vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, putà cum inæqua- liter onera multitudinì dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum com- mune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quàm leges: quia, sicut Augus- tinus dicit (De lib. arb. lib. I, cap. 5, parum à princ.), « lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. » Unde tales leges non obligant in foro con- scientiæ, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem (2); propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud (Matth. V, 41): *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstu- lerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare (3), quia, sicut dicitur (Act. IV), *obe- dire oportet Deo magis quàm hominibus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *omnis potestas (humana) à Deo est;* et ideo *qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de lege quæ infert grava- men injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitùs concessus

(1) Id est, veram legis rationem et formam obtinentes.

(2) In hac hypothesi non leges istæ in conscien- tia obligant, sed lex naturalis, quæ jubet vitari

scandala et offensiones, vel perturbaciones earum- que occasiones.

(3) Ad mortem adeundum est, ut fecerunt olim martyres, potius quàm legibus istis impiis et per se malis obedire.

non se extendit ; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V. — UTRUM OMNES SUBJICIANTUR LEGI (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit (1. Timoth. I, 9) quod *justo non est lex posita*. Ergo justii non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, quæst. 2) : « Qui lege privatâ ducitur, nulla ratio exigit ut publicâ constringatur. » Lege autem privatâ Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud (Rom. viii, 14) : *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legibus et senatuscons.), quod « princeps legibus solutus est. » Qui autem est solutus à lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Rom. xiii, 1) : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati qui non subjicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

CONCLUSIO. — Quicumque potestati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur : non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. xc, art. 1), lex de sui ratione duo habet : primò quidem quod est regula humanorum actuum ; secundò quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus : uno modo sicut regulatum regulæ ; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter : uno modo quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione : unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio ; alio modo secundum quod regitur superiori lege : putà si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore ; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio verò modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti ; et hoc modo homines virtuosii et justii non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati ; voluntas autem bonorum consonat legi, à qua malorum voluntas discordat ; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solùm mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita*, quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus (Rom. II, 15) dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitùs positâ ; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus

(1) Beguardi et Beguinæ XII^o sæculo dogmatizaverunt eos qui perfecti sunt non esse humanæ obedientiæ subjectos, nec ad aliqua Ecclesiæ præcepta obligari. Eundem errorem renovârunt Lu-

ther et ipsius sectarii ; quod damnatum est (conc. Viennens. Clement. *Ad nostram*, De hæret. contra Beguardos et Beguin. et in Trident. sess. vi, cap. 11, can. 19 et 20, et sess. vii, can. 8).

sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quod homines spirituales legibus humanis subduntur (1), secundum illud (1. Petr. II, 13): *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad tertium dicendum, quod princeps dicitur esse solutus à lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim propriè cogitur à seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest iudicium condemnationis ferre, si contra legem agat (2). Unde super illud Psal. I: *Tibi soli peccavi, etc.*, dicit Gloss. (ord. Cassiod.), quod « rex non habet hominem qui sua facta dijudicet. » Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propriâ voluntate, secundum quod dicitur, extra De constitutionibus, cap. *Cum omnes*: « Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas (Catonis in Rudiment.): « Patere legem quam ipse tuleris. » Et in Codice, lib. IV C. De legib. et constitut., Theodosius et Valentinianus impp. Volusiano præfecto scribunt: « Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et reverà majus imperio est subjicere legibus principatum. » Improperatur etiam his à Domino qui dicunt, et non faciunt, et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere, ut dicitur (Matth. XXIII). Unde, quantum ad Dei iudicium, princeps non est solutus à lege quantum ad vim directivam ejus (3), sed debet voluntarius, non coactus legem implere. — Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

ARTICULUS VI. — UTRUM EI QUI SUBDITUR LEGI, LICEAT PRÆTER VERBA LEGIS AGERE (4).

De his etiam infra, quæst. XCVII, art. 5 ad 1, et 2 2, quæst. LX, art. 5 ad 2 et 3, et quæst. CXLVII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. III, art. 4, quæst. V corp. et ad 3, et dist. 57, art. 4 corp. fin. et iv, dist. 45, quæst. III, art. 2, quæst. I, et 4 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus (lib. De vera religione, cap. 31, à med.): « In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundum ipsas. » Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapientia (Prov. VIII, 15): *Per me reges regnant, et legum conditores justa*

(1) Quod de fide est, ut patet ex decisionibus supra relatis.

(2) Quod verum est tantum de regimine monarchico, ubi rex aut princeps potestate absolutâ pollet.

(3) Hic supponitur legem versari in materia quæ ejusdem rationis est in legislatore atque in

subditis. Si enim lex habet materiam quæ non sit ejusmodi, sicut si statueretur quod nemo gladium gestaret, res ita non foret.

(4) Queritur hic de privato quolibet qui legi subditus est; nam de principe seu legislatore S. Doctor disserit, quæst. XCVII, art. 4.

decernunt. Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed *contra* est quod Hilarius dicit (De Trinit. lib. iv, circa med.): « Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus. » Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem quàm ad ipsa verba legis.

CONCLUSIO. — Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni; quod si subitum sit non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. xc, art. 2), omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum verò quòd ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit (lib. i, ff. tit. 3 De legib. et senatuscons.), quòd « nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem. » Contingit autem multoties quòd aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maximè nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda (1); sicut si in civitate obsessa statuatur lex quòd portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quòd hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quòd si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si verò sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (2) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non deberet ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

(1) In hoc casu utendum est *epikrà*, ut aiunt theologi, hanc vocem græco mutuantes

(ἐπικράσις), quia hæc interpretatio æquitatem naturalem aut sensum communem sequitur.

(2) Al., *documenti*.

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° Utrum lex humana sit mutabilis. — 2° Utrum semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit. — 3° Utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis. — 4° Utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX HUMANA DEBEAT MUTARI ALIQUO MODO (1).

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 5 ad 5, et art. 6, per tot., et infra, quæst. civ, art. 3 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut supra dictum est (qu. xcv, art. 2). Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 5, à med.), « mensura maximè debet esse permanens. » Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 1 et 2). Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est (qu. xcv, art. 3). Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De lib. arb. lib. 1, cap. 6, circa med.): « Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora justè potest. »

CONCLUSIO. — Cùm lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur pro hominum, ac temporum variis conditionibus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xci, art. 3), lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus: et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana justè mutetur: una quidem ex parte rationis; alia verò ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primò philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfectè. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt à communi utilitate (2). Ex parte verò hominum, quorum actus lege regulantur, lex rectè mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum condiciones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum (De lib. arb. lib. 1, cap. 6, à princ.), quod « si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, rectè lex fertur, quâ tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem

(1) Circa hanc quæstionem ita se habet concilium Lateranense: *Non debet reprehensibile judicari si secundum varietatem temporum statuta quandoque varientur humana: præsertim cùm accessitas vel evidens utilitas id*

exposcit. Quoniam ipse Deus ex his quæ in Veteri Testamento statuerat, nonnulla mutavit in Novo.

(2) Illic S. Doctor genus humanum tanquam aptum semper progredi considerat.

populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, rectè adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est (quæst. xciii, art. 3), et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalis præcepta, quæ semper manent; lex verò posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad *tertium* dicendum, quòd rectum in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.), et ideo talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX HUMANA SEMPER SIT MUTANDA, QUANDO OCCURRIT ALIQUID MELIUS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eò quòd leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quòd leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur (Ethic. lib. ii, in princ. lib.). Ergo videtur quòd per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed *contra* est quod dicitur in Decretis (dist. 42, cap. 5): « Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus à Patribus suscepimus, infringi patiamur. »

CONCLUSIO. — Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicæ utilitas.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex humana intantum rectè mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quòd ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis (2), inquantum tollitur con-

(1) Doctrinam quam in hoc articulo tradit S. Doctor semper practicè secuta est Ecclesia, ut patet ex concil. Lateran. in articulo præcedenti

citato, et ex conc. Trid. sess. xxiv, cap. 1 et 2 et sess. xxi, cap. 2.

(2) Ita sentiunt omnes philosophi. Unus ex re-

suetudo. Et ideo nunquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur à jurisperito Ulpiano (lib. 1, ff. tit. 4, De constit. princip.), quod « in rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit (Polit. lib. II, cap. 6, circ. fin.), et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ; non tamen pro quacumque melioratione; sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSUETUDO POSSIT OBTINERE VIM LEGIS (1).

De his etiam 2 2, quæst. LXXIX, art. 2 ad 2, et quæst. C, art. 2 corp. et quodl. II, art. 8 corp. princ. et quodl. IX, art. 15.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ, et à lege divina, ut ex supra dictis patet (quæst. xciii, art. 3, et quæst. xcv, art. 2). Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primò contra legem agere, malè facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: « Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt. »

CONCLUSIO. — Cum unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus, maxime multiplicatos (qui consuetudinem efficiunt) legem causari, ut rectè consuetudo vim legis habere dicatur.

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur à ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis à rationabili Dei voluntate, lex autem humana à voluntate hominis ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifest-

centioribus scribebat ipse: « C'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables; le peuple méprise bientôt celles qu'il voit changer tous les jours (Rousseau, Préface de

son Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes).

(1) Consuetudo de qua hic agitur est consuetudo facti, quæ à S. Doctore definitur: *frequentia operandi liberè eodem modo*.

tum est autem quòd verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interier voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissimè declaratur. Cùm enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundùm hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex naturalis et divina procedit à voluntate divina, ut dictum est (in corp.), unde non potest mutari per consuetudinem procedentem à voluntate hominis; sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quòd nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym. (lib. II, cap. 16, circ. med.): « Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. xcvi, art. 6), leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cùm tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quòd lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit (2; nisi fortè propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundùm consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis remove.

Ad *tertium* dicendum, quòd multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quàm auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si verò multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem à superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit (3).

ARTICULUS IV. — UTRUM RECTORES MULTITUDINIS POSSINT IN LEGIBUS HUMANIS DISPENSARE (4).

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 6, et infra, quæst. C, art. 8 corp. et 22. quæst. LXXXVIII, art. 10 corp. et ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 9, et quæst. CXLVII, art. 4 corp. et ad 4, et Sent. III, dist. 57, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et dist. 27, quæst. III, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 425 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd rectores multitudinis non

(1) Hinc requiritur ut consuetudo vim legis habeat, quòd non sit contraria neque legi divinæ, neque legi naturali.

(2) Consuetudo quæ legem abrogat debet esse, secundùm varias locorum ac temporum aut personarum circumstantias, utilior aut bono communi conformior quàm lex ipsa.

(3) Juxta illud axioma: *Qui tacet consentire videtur.*

(4) Dispensare est aliquem eximere ab obligatione servandi legem, ejus ratione et materia invariabiliter.

possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 21). Sed commune bonum non debet intermitteri pro privato commodo alicujus personæ; quia, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. i, cap. 2), « bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis. » Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur præcipitur (Deuter. i, 17) *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 3). Sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est quod dicit Apotolus (I. Cor. ix, 17) : *Dispensatio mihi credita est.*

CONCLUSIO. — Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat.

Respondendo dicendum quod dispensatio propriè importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit à singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquid malum; sicut ex supra dictis patet (quæst. xcvi, art. 6). Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi fortè propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est (ibid.). Et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit (Luc. xii, 42) : *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam (1)?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed eâ intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non servantur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus

(1) Dispensatio data sine ratione sufficienti semper est illicita. Soto, Wiggers, et alii volunt peccatum esse veniale, sed Suarez, Cajetanus, Sylvius et alii illud supponunt mortale. Attamen

dispensatio est valida si non detur ex commissione, sed ab auctore legis illius in qua dispensatur.

personæ requirit rationabiliter ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad *tertium* dicendum, quòd lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis verò præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; putà quòd mutuum non redatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis juris divini, quæ sunt à Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter, committeret (1).

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primò de ipsa lege; secundò de præceptis ejus. — Circa primum quærentur sex: 1° Utrum lex vetus sit bona. — 2° Utrum sit à Deo. — 3° Utrum sit à Deo mediantibus angelis. — 4° Utrum data sit omnibus. — 5° Utrum omnes obliget. — 6° Utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX VETUS FUERIT BONA (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 4 et 2, et Rom. vii, lect. 2 et 5, et Gal. iii, lect. 7 et 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim (Ezech. xx, 25): *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent*. Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 3). Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus (Rom. vii, 8): *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum*; et (Rom. v, 20): *Lex subintravit, ut abundaret delictum*. Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quòd sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus (Act. xv, 10): *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quòd lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Rom. vii, 12): *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum*.

CONCLUSIO. — Lex vetus, cum fuerit secundum rectam rationem tradita, et ea homines à concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quanquam non secundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum adduxit lex.

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio lex vetus bona fuit (3). Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quòd consonat rationi, ita

(1) Summus ipse Pontifex potest dispensare in omnibus quæ sunt juris merè canonici; in decretis conciliorum etiam generalium, immo etiam et in legibus quas apostoli ex eorum auctoritate propria condiderunt, sed non in iis quæ Christus ipse instituit et, mediantibus apostolis, promulgavit; ut sacramentorum numerus, materia, forma.

(2) Nomine veteris legis S. Doctor non intelligit sola præcepta Decalogi tabulis lapideis inscripta, sed totam eam doctrinam seu dispositionem quæ per Moysen populo israelitico data est, juxta illud (Deut. xxxiii): *Legem præcepit nobis Moyses*.

(3) De fide est legem veterem esse bonam, quod definitum est contra Simonem Magum, marcio-

etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quòd consonat rationi creatæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur (Exod. xx, 17): ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quòd bona erat. Et hæc est ratio Apostoli (Rom. vii, 22): *Condelector*, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*; et iterum (ibid. xvi): *Consentio legi, quoniam bona est*. Sed notandum est quòd bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 16). Est enim aliquod bonum perfectum et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quòd perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quòd ad finem perducatur; sicut medicina perfectè bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quòd est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et poenam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ; quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus sancti, per quam diffunditur *charitas in cordibus nostris*, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur (Rom. vi, 23). Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo; quia ut dicitur (Joan. i, 17): *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Et inde est quòd lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud (Hebr. vii, 19): *Nihil ad perfectum adduxit lex* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur; cum tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivent*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.

Ad secundum dicendum, quòd lex dicitur occidisse, non quidem effectivè, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*. Ex hac etiam ratione dicitur quòd *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly ut teneatur consecutivè, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem à lege abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibi-

nitas, manichæos et alios quosdam hæreticos qui illud dogma negarunt.

(1) Conf. quæ dicenda sunt infra (quæst. cxi, art. 4 et 2).

tionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim (Rom. ix, 16): *Non est volentis neque currentis*, scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei*. Unde (Psalm. cxviii, 32) dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX VETUS FUERIT A DEO (1).

De his etiam infra, quæst. cvi, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. cvii, art. i corp. fin. et part. iii, quæst. xlii, art. 4 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim (Deut. xxxii, 4): *Dei perfecta sunt opera*. Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc. et quæst. xci, art. 5). Ergo lex vetus non fuit à Deo.

2. Præterea (Eccle. iii, 14), dicitur: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum*. Sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus (Heb. vii, 18): *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem*. Ergo lex vetus non fuit à Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur (Job, xxxvi, 22), non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea (I. ad Timoth. ii, 4), dicitur quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Sed lex vetus non sufficebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est à Deo.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. xv, 6), loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritus fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*; et paulò ante præmittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam*; quod manifestè in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est à Deo.

CONCLUSIO. — Lex vetus quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non à diabolo, sed à Deo data est.

Respondeo dicendum quòd lex vetus à bono Deo data est qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit (Luc. ult. 44): *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in prophetis de me*; et (Joan. v, 46): *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit*. Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, à quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit (Gal. iii, 23): *Priusquam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat*. Manifestum est autem quòd ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere (2); et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Chris-

(1) De fide est legem veterem à bono principio, scilicet à Deo vero fuisse datam, contra manichæos aliosque veteres hæreticos qui dogmatizaverunt legem veterem fuisse à malo principio, sive à diabolo et non à Deo.

(2) Utraque lex igitur ab eodem auctore fuit. Unde concilium Tolet. contrariam sententiam istam profligavit: *Si quis dixerit vel crediderit alterum Deum esse præcæ legis, alterum Evangeliorum; anathema sit.*

tum, per quem erat ejiciendus, secundum illud (Matth. xii, 26): *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus*. Et ideo ab eodem Deo à quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit (Galat. iii, 24): *Lex pædagogus noster fuit in Christo*.

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore: quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex*. Unde (Galat. iii, 25) dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædago*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxix, art. 4), Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia (1).

ARTICULUS III. — UTRUM LEX VETUS DATA FUERIT PER ANGELOS (2).

De his etiam infra, art. 6, arg. Sed cont., et Isa. vi; com. 5, et Gal. iii, lect. 7, et Coloss. ii, lect. 4, et Hebr. i, cap. 1, et cap. 2 fin. et cap. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediatè à Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud (Psal. cii, 20): *Benedicite Domino, omnes angeli ejus..., ministriejus*. Sed vetus lex à Domino tradita esse perhibetur; dicitur enim (Exod. xx, 1): *Locutusque est Dominus sermones hos*; et postea subditur: *Ego enim sum Dominus Deus tuus*. Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediatè data à Deo.

2. Præterea, sicut dicitur (Joan. i, 17), *lex per Moysen data est*. Sed Moyses immediatè accepit à Deo; dicitur enim (Exod. xxxiii, 2): *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum*. Ergo lex vetus immediatè data est à Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (quæst. xc, art. 3). Sed solus Deus est princeps salutis animarum; angeli verò sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur (Hebr. i, 14). Ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus (Galat. iii, 19): *Lex data est per an-*

(1) De verbis quæ ex I. ad Tim. ii in argumento apponuntur, vide part. I, quæst. xix, art. 6.

(2) Doctrina in hoc articulo à S. Doctore tradita communiter à Patribus accipitur. Sunt ta-

men inter eos nonnulli qui per angelum intelligunt Verbum Dei. Ita Cyr. (lib. ii, cont. Jud. cap. 15); Tertull. (lib. cont. Jud. c. 9); Euseb. Casar. (lib. i Demonst. cap. 5, et lib. v, cap. 40), sed eorum interpretatio contorta videtur.

gelos in manu Mediatoris; et (Act. vii, 53) dicit Stephanus : Accepistis legem in dispositione angelorum.

CONCLUSIO. — Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediatè à Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari.

Respondeo dicendum quòd lex data est à Deo per angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat (De coelest. hierar. cap. 4, ante med.) quòd « divina debent deferri ad homines mediantibus angelis, » specialis ratio est quare legem veterem per angelos dari oportuit. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quòd lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quòd ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea verò quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediatè per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus (Hebr. 1, 5) probat eminentiam novæ legis ad veterem: quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo*; in veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos*.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (in præfat. cap. 1, à med.), « Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modò angelus, modò Dominus memoratur; angelus videlicet propter hoc quòd exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat; » et inde est etiam quòd quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 27, paulò post princ.), in Exod. dicitur: *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*; et paulò post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam*. « Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat. » Non ergo videbat ipsam Dei essentiam (1), et ita non immediatè ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur quòd *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum, quòd solius principis est suâ auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus suâ auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX VETUS DARI DEBUERIT SOLI POPULO JUDÆORUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. iii, dist. 25, quæst. xlii, art. 2, quæst. ii ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. præc.). Sed salus illa non erat futura solùm in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud (Isa. xlii, 6): *Parùm est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et sæces Israel*

(1) Conf. part. I, quæst. xii, art. 11.

(2) Ministerium ab angelis exhibitum in eo constituit, juxta Sylviū, quòd excitarent tonitrua, fulgura, clangorem tubæ, fumum, ignem, ac insu-

per quòd unus in persona Dei apparens, voces quæ audiebantur formaret, præcepta eloqueretur et Moysi traderet.

convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur (Act. x, 14), *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi.* Non ergo magis uni populo quàm aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est (art. præc.). Sed ministeria angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim (Eccl. xvii, 14): *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minùs sunt curæ Deo quàm spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur (Rom. iii, 1): *Quid ergo ampliùs Judæo est? ... Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei;* et dicitur (Psal. cxlvii, 20): *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.*

CONCLUSIO. — Quoniam promissiones de Christo, Judæorum patribus factæ sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quâdam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.

Respondeo dicendum quòd posset una ratio assignari, quare potius populo Judæorum data sit lex quàm aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur: quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet (Exod. xxxii, et Amos v, 25): *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expressè etiam dicitur (Deut. ix, 6): *Scito, quòd non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus (Gal. iii, 16), dicens: *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, Seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quâdam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur (Lev. xix, 2): *Sancti eritis, quia ego sanctus sum.* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur (Isa. xli): *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quòd ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud (Deut. iv, 36): *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.* Si autem rursus quæretur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium; conveniet responsio Augustini, quâ dicit super Joan. (tract. 26, paulò post princ.): « Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis salus futura per Christum,

esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud (Rom. ix, 4): *Quorum, scilicet Judæorum, est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem.*

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his verò quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet (1). Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia; unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit (lib. De prædest. sanctorum, cap. 8, aliquant. à princ.): « Omnes quos Deus docet, misericordiâ docet; quos autem non docet, iudicio non docet; » hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud (Psal. xxxv, 6): *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

ARTICULUS V. — UTRUM OMNES HOMINES OBLIGARENTUR SERVARE LEGEM VETEREM.

De his etiam 2 2, quæst. lxxxv, art. 4 ad 4, et Sent. iii, dist. 23, quæst. ii, art. 2 ad 5, et Rom. vi, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data à Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Ps. xlii dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim (Deut. xxvii): *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit.* Si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim (Exod. xii, 48): *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc ritè celebrabit, eritique sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 9, post med.) quod « multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum. » Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari.

CONCLUSIO. — Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Judæis propria superaddebat; populus Judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.

(1) Conf. ea de re quæ dicta sunt part. I, quæst. xxiii, art. 5 ad 5, et 2 2, quæst. lxxiii, art. 4.

Respondeo dicendum quòd lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.), data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur (Deut. xviii, 13) : *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo*. Et propter hoc etiam quædam professione utebantur, ut patet (Deuteron. xxvi, 3) : *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, etc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda à suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quòd homo quantò Deo magis conjungitur, tantò efficitur melioris conditionis; et ideo quantò populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tantò dignior aliis populis erat; unde dicitur (Deuter. iv, 8) : *Quæ est alia gens sic incluta, ut habeat cæremonias, iustaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quàm laici, et religiosi quàm sæculares.

Ad tertium dicendum, quòd gentiles perfectiùs et securiùs salutem consequerentur sub observantiis legis quàm sub sola lege naturali; et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX VETUS CONVENIENTER DATA FUERIT TEMPORE MOYSI (1).

De his etiam part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et Sent. IV, dist. 4, quæst. I, art. 2, quæst. IV corp. et Gal. III, lect. 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 2 hujus qu.). Sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur (Gen. xii). Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descenditibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio; ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud (II. Reg. xxiii, 1) : *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

(1) De ista questione et aliis præcedentibus confer Bossuet : *Discours sur l'histoire universelle*, II^e partie, suite de la Religion.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. iii, 19), quòd *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

CONCLUSIO. — Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, quâ homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectiùs ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.

Respondeo dicendum quòd convenientissimè lex vetus data fuit tempore Moysi. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quòd quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt. Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quòd patiebatur rationis defectum. per hoc quòd homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiae, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur (Rom. vii). Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit (Rom. viii, 3) *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum.... ut justificatio legis impleretur in nobis*. Ex parte verò bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari: tum quia nondum homo recognoscebat se eâ indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen egis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est (quæst. xc, art. 2 et 3, quæst. xcvi, art. 1 et 2). Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quòd populus esset, et liberatis eis à servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit (Polit. lib. iii, cap. 3, à med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd quia legem oportebat alicui populo dari non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totum populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus (Rom. iv). Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis; et primò de distinctione ipsarum; secundo de singulis generibus distinctis. — Circa primum quærantur sex

1° Utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum. — 2° Utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. — 3° Utrum præter moralia contineat caeremonialia. — 4° Utrum contineat præter hæc judicialia. — 5° Utrum præter ista tria contineat aliqua alia. — 6° De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN LEGE VETERI CONTINEATUR SOLUM UNUM PRÆCEPTUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est (quæst. xc, art. 2 et 3). Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. xiii, 9) : *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur* : « *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* » Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea (Matth. vii, 12), dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Eph. ii, 15) : *Legem mandatorum decretis evacuans*; et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem. Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

CONCLUSIO. — Unum tantum præceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi : plura verò secundum diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur.

Respondeo dicendum quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem (1); sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem (2).

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum; et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit (I. Timoth. i), *finis præcepti charitas est*; ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus (Matth. xxii, 40) : *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.*

(1) Finis illius legis erat beatitudo ad quam ducit charitas.

(2) Hæc præceptorum diversitas à S. Doctore

ad tria genera reducitur : nempe moralia, caeremonialia et judicialia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. ix, cap. 8, partim à princip.), « amabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum, » dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur : *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicitè continetur in hoc quod dicitur (Matth. xix, 19) : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*; unde est quædam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA MORALIA (1).

De his etiam supra, quæst. xcviij, art. 5 corp. et infra, præst. quæst. art. 5 ad 2, et art. 4 corp. et Psal. xviii, com. 7, 8, 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur à lege naturæ, ut supra habitum est (quæst. xci, art. 4, et quæst. xcviij, art. 5). Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet (I. Corinth. iii). Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud (Psalm. cxviii, 93) : *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me*. Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. xvii, 9) : *Addidit illis legis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos*. Disciplina autem pertinet ad mores : dicit enim Glossa ordin. (Heb. xii, super illud : *Omnis disciplina*, etc.) : « Disciplina est eruditio morum per difficilia. » Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

CONCLUSIO. — Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem, dari de virtutum actibus præcepta, et hæc sunt præcepta moralia.

Respondeo dicendum quòd lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet (Exod. xx) : *Non occides : Non furtum facies*. Et hoc rationabiliter; nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud (Eccli. xiii, 19) : *Omne animal diligit simile sibi*; impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur (Levit. xix, 2) : *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*. Bonitas autem hominis est virtus, « quæ facit bonum habentem. » Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex vetus distinguitur à lege naturæ, non tanquam ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quòd lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad *secundum* dicendum, quòd legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi

(1) Præcepta moralia, ut ait ipse S. Doctor, sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent (quæst. c, art. 4).

obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia verò præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita iudicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis (1).

Ad tertium dicendum, quòd, sicut Augustinus probat (lib. De spiritu et littera, cap. 14), etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX VETUS CONTINEAT PRÆCEPTA CÆREMONIALIA PRÆTER MORALIA (2).

De his etiam infra, art. 4, et 5 corp. et quæst. CI, art. 1, 2 et 4 corp. et quæst. CIII, art. 3 corp. et ad 3, et quæst. CIV, art. 4, et 22, quæst. XXII, art. 1 ad 2, et quodl. II, art. 3 corp. et quodl. IV, art. 15 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est (quæst. I, art. 3). Ergo videtur quòd in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert. » Cùm igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.), videtur quòd præcepta cæremonialia non sint distinguenda à moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurativè aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 3 et 14), « verba inter homines obtinuerunt principatum significandi. » Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur (Deuter. IV, 13) : *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihiq; mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis.* Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

CONCLUSIO. — Cùm per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solum interioribus sed et exterioribus actibus, necessarium fuit in eo dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum : et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quòd videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina è converso

(1) Hanc doctrinam constanter tradit D. Thomas (part. I, quæst. I, art. 1, et 22, quæst. II, art. 4, et Cont. gent. lib. I, cap. 4).

(2) Præcepta cæremonialia dicuntur quæ præscribunt cæremonias, hoc est, opera quædam externa quibus Deus sit peculiariter excolendus.

homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem proficitur; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi munia, id est, dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eò quod primò (1) ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert (lib. I, cap. 1, num. 10), nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eò quod Româ captâ à Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt et reverentissimè habita (2). Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xciv, art. 4), præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur à præceptis moralibus.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (De cœl. hier. cap. 4, post med.), « divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus. » Ipsæ autem similitudines magis *movent animum*, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

ARTICULUS IV — UTRUM PRÆTER PRÆCEPTA MORALIA ET CÆREMONIALIA, SINT ETIAM PRÆCEPTA JUDICIALIA (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. ci, art. 1 corp. et quæst. ciiv, art. 1 corp. et quæst. civ, art. 1, et 2 2, quæst. lxxvii, art. 1 corp. et quæst. cxxii, art. 1 ad 2, et Cont. gent. lib. iii, cap. 128, et quodl. ii, art. 8 corp. et quodl. iv, art. 1 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. vi, cap. 2 et lib. x, cap. 2, et lib. xix, cap. 18), quod « in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ ». Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud (Psalm. cxviii): *A judiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa ord. Cassiod.: « Id est, ab his quæ constituisti regulam viven-

(1) Al., *prima*; item, *primæ*.

(2) Alii existimant cæremoniam à *carendo* dictam; ita Aulu Gellius (Noctium Attic. lib. iv, cap. 9) et August. (Retract. lib. ii, cap. 37);

quod vulgus à cæremoniis tanquam rebus sacris deberet abstinere, iisque carere.

(3) Præcepta judicialia dicuntur quæ determinant certum modum justitiæ inter homines servandæ.

di. » Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda à moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud (Psalm. xciii, 15) : *Quoadusque justitia convertatur in judicium*. Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. vi, 1) : *Hæc sunt præcepta et cæremonia, atque judicia*. Præcepta autem antonomasticè dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia.

CONCLUSIO. — Præter moralia et cæremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam justitiæ inter homines servandæ determinationes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst. , ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quòd determinetur utrumque per legem divinam vel humanam; quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quàm in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultûs divini; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ. Unde cum Apostolus (Rom. vii) dixisset quòd *lex est sancta*, subjungit quòd *mandatum est justum, et bonum, et sanctum* : *justum* quidem quantum ad judicialia; *sanctum* quantum ad cæremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); *bonum*, id est, honestum, quantum ad moralia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tam præcepta moralia quàm etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd *judicium* significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet à ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur (Deuter. v, 1) : *Audi, Israel, cæremonias atque judicia*; quandoque verò judicialia et cæremonialia, sicut dicitur (Lev. xviii, 4) : *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis* : ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* verò ad judicialia et cæremonialia.

Ad *tertium* dicendum, quòd actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA ALIA PRÆCEPTA CONTINEANTUR IN LEGE VETERI, PRÆTER MORALIA, JUDICIALIA ET CÆREMONIALIA.

De his etiam supra, art. 4 corp. et quodl. ii, art. 8 corp. et Gal. v, lect. 5, et Hebr. vii, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua alia præcepta continentur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia verò pertinent ad actum religionis, quâ Deus colitur.

Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est (quæst. lx, art. 5). Ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea (Deut. xi, 1), dicitur : *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et cæremonias, et judicia, atque mandata.* Sed præcepta pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.). Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea (Deut. vi, 17), dicitur : *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea (Psalm. cxviii, 93), dicitur : *In æternum non obliviscar justificationes tuas* : Glossa interl. : *Id est, legem.* Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes*.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. vi, 1) : *Hæc sunt præcepta, cæremonia atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis*; et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

CONCLUSIO. — Quævis legis præcepta vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia sunt : si qua verò alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.

Respondeo dicendum quòd in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta aliqua verò tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda ; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis ; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti ; aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illuc (Deuteronom. vi, 4) : *Audi Israel : Dominus Deus tuus Deus unus est* ; et illuc (Genes. i, 1) : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam quòd in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, et poenæ transgredientibus, ut patet (Deut. xxviii, 1) : *Si audieris vocem Domini Dei tui.... faciet te excelsores cunctis gentibus*, etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quòd Deus aliquos justè punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum : unum quidem secundum regulam rationis ; aliud autem secundum regulam legis determinantis : sicut Philosophus (Ethic. lib. v. cap. 7) distinguit duplex justum, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex : dictat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quòd ordo virtutis melius conservetur ; et secundum hoc quædam moralium præcisè præciuntur vel prohibentur in lege, sicut : *Non occides : Non furtum facies* ; et hæc propriè dicuntur *præcepta*. Quædam verò præciuntur vel prohibentur, non quasi præcisè debita, sed propter melius ; et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuasionem (1), sicut illud (Exod. xxii, 26) : *Si pignus acceperis vestimentum à proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*, et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit (princ. procem. in Marc. et hab. in Gloss.), quòd « in præceptis est justitia, in mandatis verò charitas. » Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem

(1) Ut consilia.

divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia verò præcepta legis possunt dici *justificationes*, inquantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata à præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur (1). Ex quibus omnibus apparet quòd omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus; alia verò non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hic supra).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit (De inventione, lib. II, aliquant. ante fin.). Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp. art.).

ARTICULUS VI. — UTRUM LEX VETUS DEBUERIT INDUCERE AD OBSERVANTIAM PRÆCEPTORUM PER TEMPORALES PROMISSIONES ET COMMINATIONES.

De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5 corp. et infra, quæst. CVII, art. 4 ad 2, et Sent. III, dist. 4, art. 2 corp. et art. 4; et Rom. VIII, lect. 3, et cap. 40, et II. Cor. XI, lect. 6.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur (Deut. x, 12): *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?* Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo; dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, circa princ.), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris: quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum (Polit. lib. II, implic. cap. 7).

2. Præterea, lex divina est excellentior quàm lex humana. Videmus autem in scientiis quòd quantò aliqua est altior, tantò per altiora media procedit. Ergo cùm lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis. Sed sicut dicitur (Eccle. ix, 2): *Unversa æquè eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Isa. I, 19): *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

CONCLUSIO. — Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manu duceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.

Respondeo dicendum quòd, sicut in scientiis speculativis inducuntur

(1) Observandum tamen est, ait Sylvius, quòd sicut lex variis vocibus appellata invenitur; ita non rarò voces jam dictæ confundantur et una pro alteris ponatur: quorum imò in I's. CXVIII decem sunt diversa vocabula, quorum unum in

singulis versibus (si 122 excipias) requiritur; quæ omnia legem significant vel præceptum: hæc nimirum, *lex, mandata, testimonia, justificationes, viæ, sententiæ, judicia, sermones, eloquia, verba.*

homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per poenas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quòd media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinatè in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra (qu. xcviii, art. 1, 2 et 3), quòd lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet (Galat. iii). Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit (Philip. iii, 13): *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo.... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Imperfectorum autem est quòd temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum: perversorum autem est quòd in temporalibus bonis finem constituent. Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cupiditas quâ homo constituit finem in temporalibus bonis, est charitatis venenum: sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud (Psalm. xlviii, 19): *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi*.

Ad secundum dicendum, quòd lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel poenis per homines inducendis; lex verò divina ex præmiis vel poenis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut patet historiis veteris Testamenti revolvendi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et à Deo elongatum, secundum quod dicitur (Isai. xxix, 13): *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me* (1).

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis, et primò de præceptis moralibus; secundò de cæremonialibus; tertio de judicialibus. — Circa primum quærentur duodecim: 1º Utrum omnia præcepta veteris legis sint de lege naturæ. — 2º Utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum. — 3º Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta decalogi. — 4º De distinctione præceptorum decalogi. — 5º De numero eorum. — 6º De ordine. — 7º De modo tradendi ipsa. — 8º Utrum sint dispensabilia. — 9º Utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto. — 10º Utrum modus charitatis

(1) Sic refertur (Matth. xv, 8, et loc. cit. apud Isaiam hic est: *Appropinquat populus iste*

ore suo, et labiis suis glorificat me; cor autem ejus longè est à me.

cadat sub præcepto. — 11° De distinctione aliorum præceptorum moralium. — 12° Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA PERTINEANT AD LEGEM NATURÆ.

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 2 corp. et Marc. XIII, com. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim (Eccli. XVII, 9): *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eò quod lex naturalis non addiscitur, sex ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quàm lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ: quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multò fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur (Gal. V, 6), quod *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturæ; quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. II, 14) quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*; quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

CONCLUSIO. — Præcepta moralia, cum de his sint quæ, quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus iudicium à ratione naturali aliquo modo derivatur; necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.

Respondeo dicendum quod præcepta moralia à cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem qui à ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum; ita etiam omne iudicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (quæst. xciv, art. 2 et 4), ex quibus diversimodè procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam verò sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam verò sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliquid à naturali ratione derivatur; necesse est quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimodè. Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut: *Honora patrem tuum,*

et matrem, et : Non occides ; non furtum facies : et hujusmodi sunt absolutè de lege naturæ. Quædam verò sunt quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus judicantur esse observanda ; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplinâ, quâ minores à sapientibus instruantur, sicut illud : Coram cano capite consurge, et honora personam senis, et alia hujusmodi. Quædam verò sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divinâ (1), per quam erudimur de divinis ; sicut est illud : Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem ; non assumes nomen Dei tui in vanum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA LEGIS SINT DE OMNIBUS ACTIBUS VIRTUTUM (2).

De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 5 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 4 corp. et Matth. XXIII, corp. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud (Psalm. cxviii, 8) : *Justificationes tuas custodiam*. Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus (Etymolog. lib. v, cap. 21). Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, et 2, et 11). Ergo præcepta moralia sunt solum de actibus justitiæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (lib. De parad. cap. 8, ante med.), quòd « peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

CONCLUSIO. — Moralia præcepta, cùm ordinent rationem humanam ad Deum, cùmque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus ; licet quædam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.

Respondeo dicendum quòd, cùm præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (quæst. xc, art. 2), necesse est quòd præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus (Polit. lib. iii, cap. 9, et lib. iv, cap. 1) docet quòd alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à rege, et alias in ea quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est propriè directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ (3); et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non

(1) Ea pertinent tamen ad legem naturæ, quantum omne id dicitur juris naturæ, quod secundum se est rectæ rationi consentaneum, etiamsi fortasse non per lumen naturale innotescere possit.

(2) Hujus articuli sensus est an lex divina proponat præcepta moralia de actibus omnium virtutum.

(3) Ac proinde cùm varia virtutum genera lex humana jubet, semper ea imperat quate-

est nisi inquantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsentī, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est quòd lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quòd quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam verò quæ pertinent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quòd omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia propriè dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat (Ethic. lib. v, cap. ult.) quamdam justitiam metaphoricam.

Ad *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIA PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS REDUCANTUR AD DECEM PRÆCEPTA DECALOGI (1).

De his etiam infra, art. 2, et 2 2, quæst. CXXII. art. 6, et 9 ad 2, et Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. I corp. et IV, per tot., et De malo, quæst. XIV, art. 2 ad 44, et quodl. VII, art. 17 ad 8.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum*, ut habetur (Matth. XXII, 37). Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius è converso. Sed inter præcepta decalogi est unum cæremoniale, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed *contra* est quod (Matth. v, super illud: *Beati estis, cum maledixerint*, etc.) dicit Glossa ordin., quòd « Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat. » Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

nus ad pacificam justamque reipublicæ gubernationem conducunt, pertinentque propterea ad justitiam saltem legalem

(1) Decalogus aut *decem verba* nihil aliud est quàm præcepta à Deo tradita, quæ fuerunt tabulis lapideis insculpta (Deut. IV).

CONCLUSIO. — Omnia moralia legis præcepta ad decem decalogi aliquâ ratione reduci possunt.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quòd præcepta decalogi per seipsum (1) Deus dicitur populo proposuisse; alia verò præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum à Deo. Hujusmodi verò sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modicâ consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum: illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quòd sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quòd homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt à Deo ad populum, mediante disciplinâ sapientum. Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimodè: nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa verò quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis è converso sicut conclusiones in principiis (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quòd præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quòd homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud (Psalm. xlv, 11): *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus*; et secundum hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quòd ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quàm in iustitia; et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus iustitiæ; et propter hoc actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER DISTINGUANTUR (3).

De his etiam infra, art. 5, et Sent. III, dist. 17, in exp. litt. princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio decalogi: *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad finem; quod autem subditur: *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit (quæst. lxxi in Exod., à princ.).

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur à negativis, sicut: *Honora patrem et matrem*, et: *Non occides*. Sed hoc quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur: *Non*

(1) Per seipsum, id est, per angelum Dei personam gerentem, dum alia præcepta fuerunt populo per Moysen promulgata. Alioquin hæc verba cum his quæ dicta sunt (quæst. xcvi, art. 5) non constarent.

(2) Hinc Decalogus vocari potest omnium legum sive ecclesiasticarum, sive civilium sum-

ma et epitome, cum ex illo deducantur quæcumque uspiam legitime præcipiuntur.

(3) Certum est decem præcepta Decalogi fuisse tabulis lapideis inscripta; sed non perinde certum est quodnam eorum fuerit primum, quodnam secundum et sic deinceps. Unde factum est ut diversæ hac de re sententiæ ortæ sint, quæ B. Thomas hic refert ac discutit.

habebis deos alienos coram me, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (loc. cit.).

3. Præterea, Apostolus (Rom. vii, 7) dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces*; et sic videtur quòd hoc præceptum: *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed *contra* est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. (loc. cit.), ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

CONCLUSIO. — Præceptorum decalogi tria ad Deum hominem ordinant, septem vero reliqua ad proximum.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi diversimodè à diversis distinguuntur: Hesychius enim (Levit. xxvi, lib. 7 Comment. cap. 26), super illud: *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit: *Ego sum Dominus Deus tuus*; secundum sit: *Non habebis deos alienos coram me*; et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus (Oseæ x), super illud: *Propter duas iniquitates tuas*. Tertium verò præceptum esse dicit: *Non facies tibi sculptile*; quartum verò: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Pertinentia verò ad proximum dicit esse sex; ut primum sit: *Honora patrem et matrem tuam*; secundum: *Non occides*; tertium: *Non mæchaberis*; quartum: *Non furum facies*; quintum: *Non falsum testimonium dices*; sextum: *Non concupisces*. Sed primò hoc videtur inconveniens quòd præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullomodo ad decalogum pertineat. Secundò, quia cum scriptum sit (Matth. vi, 24): *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere: *Ego sum Dominus Deus tuus*, et: *Non habebis deos alienos*. Unde Origenes (hom. viii in Exod.), distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum verò ponit: *Non facies sculptile*; tertium verò: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quartum: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Alia verò sex ponit, sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. xxv), convenientius Augustinus (loc. sup. cit.) ponit sub uno præcepto: *Non habebis deos alienos*, et: *Non facies sculptile*. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis*. Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum*. Unde etiam Augustinus (ibid.) ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum; et hoc melius est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd latría non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latría, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latría quàm de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem.

(1) Sententiam hanc tradunt S. August. (Epist. 49, c. ii, quæst. LXXI in Exod. lib. ii cont. Faust. cap. 4 et 7 conc. 4 in Ps. xxxii, et B. Thom.

(Sent. iii, dist. 57, art. 2) et communiter alii qui post eos scripserunt.

Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur (Hebr. xi, 6). Et ideo non indiget aliâ promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta affirmativa distinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quòd nullus homo occidatur, nec è converso; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel è converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est: *Non furtum facies*, et de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam*; et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quòd non credatur in alienos deos.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnis concupiscentia convenit in una communi ratione; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus (loc. sup. cit.) distinguit diversa præcepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 5).

ARTICULUS V. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et Cont. gent. lib. III, cap. 120 fin. et 142.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit (lib. De parad. cap. 8, ante med.), est « transgressio legis divinæ et coelestium inobedientia mandatorum. » Sed peccata distinguuntur per hoc quòd homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cùm igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quòd insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cùm dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Ergo peccatum blasphemiae et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios: mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud (1. Timoth. i, 5): *Finis præcepti charitas est*. Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes; ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cùm dicitur: *Non mæchaberis*: *Non furtum facies*; et seorsum peccatum cordis, cùm dicitur: *Non concupisces rem proximi tui*, et: *Non concupisces uxorem proximi tui*. Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concu-

(1) Hinc S. Joannes distinguit ipse *concupiscentiam carnis et concupiscentiam oculorum*.

piscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur : *Non concupisces*. Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. iv, 14) : *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis*.

CONCLUSIO. — Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum, et proximum disponentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam; ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur : quorum primum est ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divina primò ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo : primò fidelitatem, secundò reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatus ad alium non deferat; et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur : *Non habebis deos alienos*. Reverentia autem ad dominum requirit (1) ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est : *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem inferatur nocumentum proximo; quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur : *Non occides* : quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis; et hoc prohibetur, cum dicitur : *Non mœchaberis* : quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque; et quantum ad hoc dicitur : *Non furtum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur : *Non concupisces*. Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum : quorum primum pertinet ad opus; unde ibi dicitur : *Non facies sculptile*. Secundum ad os; unde dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor; quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum (2). Vel secundum Augustinum (conc. 1 in Psalm. xxxii, ante med.), per pri-

(1) Ita cum theologis et Nicolai editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *requiritur*.

(2) Hinc in confessione publica omnia peccata

tribus his verbis revocantur : *cogitatione, verbo, et opere*.

mun præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, quâ sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine (1).

Ad *primum* ergo potest responderi dupliciter. Primò quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigeat; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi (2); in hoc enim homo verè se diligit quòd se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis decalogi ponuntur solùm præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum.— Aliter potest dici quòd præcepta decalogi sunt illa quæ immediatè populus recipit à Deo; unde dicitur (Deuter. x, 4): *Scriptis in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus*. Unde oportet præcepta decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quòd autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipuè fidelis. Sed quòd aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quòd quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde (Exod. xx, 11) pro ratione hujus præcepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus cælum et terram, etc.* Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsentia per gratiam, vel in futuro per gloriam: quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur (Isa. lvm, 13): *Si averteris à sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum*. Hæc enim beneficia primò et principaliter sunt in mente hominum, maximè fidelium. Aliæ verò solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi; quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Apostolus dicit (Hebr. vi, 16): *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum*. Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi

(1) Hæc tria præcepta sic tribus personis divinis appropriantur. Nam in Deo Patre primò apparet unitas quæ primo præcepto commendatur; Filius est veritas quam nobis commendat secundum præceptum, prohibens juramenti fal-

sitatem; Spiritus est sanctificatio quam imperat tertium præceptum.

(2) In dilectione Dei sicut in causa, et in dilectione proximi sicut in consimili.

prohibetur (1). Peccatum verò falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa (scil. interl.) exponit: « Non dices Christum esse creaturam. »

Ad quartum dicendum, quòd statim ratio naturalis homini dictat quòd nulli injuriam faciat; et ideo præcepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quòd aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quòd nullâ tergiversatione potest negari, eò quòd pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ; et ideo non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius è converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios « ut aliquid ipsorum, » sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. viii, cap. 12, circa princ.). Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quòd delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quaest. xxiii, art. 1), omnes passionnes irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI.—UTRUM CONVENIENTER ORDINENTUR DECEM PRÆCEPTA DECALOGI.

De his etiam Sent. iii, dist. 37, art. 2, quæst. iiii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ordinentur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quàm Deus, secundum illud (I. Joan. iv, 20): *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem verò alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta verò negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium, in comment. Prædicamentorum (simplic. lib. iv, in cap. *De opp.*, à med.), « prius sunt extirpanda vitia quàm inserantur virtutes. » Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primò ponenda fuerunt præcepta negativa quàm affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quàm oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimò ponuntur.

(1) Ita cum theologis et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Propter hoc prohibitio inordi-*

nationis circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur. Madalena legendum coniectat, *perhibetur, pro, prohibetur.*

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. xiii, 1) : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt*. Sed præcepta decalogi sunt immediatè data à Deo, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo convenientem ordinem habent.

CONCLUSIO. — Debito et convenienti ordine decem decalogi præcepta disposita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (ibid. et art. 5 ad 1), præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quòd tantò aliquid magis à ratione suscipitur, quantò contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quòd cùm rationis ordo à fine incipiat, maximè est *contra* rationem ut homo inordinatè habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideo primò oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cùm ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quòd miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum verò ut aliis coordinetur. — Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quòd homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quòd ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quòd etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quàm si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quàm si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur. — In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quòd magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primò ponitur præceptum pertinens ad parentes. Inter alia verò præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quàm ore, et ore quàm corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quàm adulterium per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quàm furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quàm Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2 2, quæst. xxv, art. 1, et quæst. xxvi, art. 2). Et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quàm inserendæ virtutes, secundum illud (Ps. xxxiii, 15) : *Declina à malo, et fac bonum*; et (Isai. i, 16) : *Quiescite agere perversè, discite bene facere*; tamen in cognitione prior est virtus quàm peccatum, quia « per rectum cognoscitur obliquum, » ut dicitur (De anima, lib. i, text. 85). Per legem autem cognitio peccati habetur, ut (Rom. v) dicitur; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primò poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est (in corp. art.); quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimò ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 27, art. 2, quæst. I.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymol. lib. II, cap. 10), quòd « omnis lex ratione constat. » Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia à Deo. Sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim (Proverb. III, 3): *Describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoria; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. XI, 21), quòd *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura*. Multò magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

CONCLUSIO. — Convenientissimè tradita sunt decem legis præcepta, cùm ex divina processerint sapientia.

Respondeo dicendum quòd in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur (Deut. IV, 6): *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis*. Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideo manifestum esse debet quòd præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quòd semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim: *Si est album, non est nigrum*; non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album*; quia ad plura sese extendit negatio quàm affirmatio. Et inde est etiam quòd « non esse faciendam injuriam, » quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quàm « esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur. » Inest autem primò dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur (Ethic. lib. VIII, cap. ult. à med.). Et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quòd illa præcepta quæ sunt purè moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quòd in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cœremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto: *Non facies scul-*

ptile; et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad *tertium* dicendum, quòd homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in (1) illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia verò parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad *quartum* dicendum, quòd poenæ præcipuè necessariae sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. ult.); et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio poenarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam iuramenti; et ideo primis duobus præceptis adiungitur comminatio.

Ad *quintum* dicendum, quòd præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria.—Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT DISPENSABILIA (2).

De his etiam supra, quæst. xcix, art. 5 corp. et 2 2, quæst. civ, art. 4 ad 2, et Sent. 1, dist. 47, art. 4 corp. et iii, dist. 57, art. 4, et iv, dist. 47, quæst. iii, art. 4, quæst. v, et De malo, quæst. iii, art. 4 ad 7, et quæst. xv, art. 4 ad 8.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 7). Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (quæst. xcvi, art. 6, et quæst. xcvi, art. 4). Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta à Deo, videtur quòd Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus (II. ad Cor. ii, 10): *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi*. Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; putà cum secundum præceptum legis humanæ homines licitè occiduntur, putà malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim (I. Machab. ii, 41): *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum*. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

(1) Nicolai omittit in.

(2) Occam, Gerso, Petrus Aliacensis et aliquot alii existimarunt Deum à præceptis legis naturæ et Decalogi dispensare posse. Scotus et scotistæ

senserunt præcepta secundæ tabulæ, mendacio excepto, esse tantum dispensabilia. S. Thomas et alii theologi communiter contendunt omnia Decalogi præcepta nullo modo dispensari posse.

Sed *contra* est, quòd (Isa. xxiv, 5) quidam reprehenduntur de hoc quòd *mutaverunt jus; dissipaverunt fœdus sempiternum*; quod maximè videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

CONCLUSIO. — Cùm decem præcepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensabilia simpliciter sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xcvi, art. 6, et quæst. xcvi, art. 4), tunc in præceptis debet fieri dispensatio quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primò quidem et principaliter ad bonum commune; secundò autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundùm quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; et ideo indispensabilia sunt: putà si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quòd nullus destrueret rempublicam neque proderet civitatem hostibus, sive quòd nullus faceret aliquid injustè vel malè, hujusmodi præcepta essent indispensabilia: sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi; in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris: putà si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quòd de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.—Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundùm hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideo præcepta decalogi sunt omnino indispensabilia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus non loquitur de justo naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ; hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam: sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (II. ad Timoth. ii, 13): *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cùm ipse sit sua justitia. Et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinatè se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundùm quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd occisio hominis prohibetur in decalogo, secundùm quòd habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quòd licitè homo indebitè occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto de-

(1) Ita B. Thomas (hic et in Sent. III, d. 57, art. 4; Richard. (ead. d. 57, art. 4, quæst. xv); Cajetan. Conrad. Medina, Becanus (tract. III De lege natur. c. 5, quæst. iv); Suarez (De lege,

lib. I, cap. 15); Vasquez (disp. 179); Granad. (contra 7 De legibus, tract. 2 disp.); Tannerus (disput. 5, quæst. I, dub. 4), et alii plures.

calogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit (De libero arbit. lib. 1, cap. 4, ante med.). Et similiter cum alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium; quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divinâ, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus; quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi, quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque solâ auctoritate divinâ, in his scilicet quæ à solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humanâ, sicut in his quæ sunt commissæ hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quàm dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat (Matth. xii).

ARTICULUS IX. — UTRUM MODUS VIRTUTIS CADAT SUB PRÆCEPTO LEGIS.

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 5 ad 2, et 2 2, quæst. xliv, art. 4 ad 1, et art. 8 corp. et Sent. ii, dist. 28, art. 5 corp. et iv, dist. 43, quæst. iii, art. 4, quæst. i ad 5, et De malo, quæst. ii, art. 4 ad 7.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis justè operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed (Deuteronomii xv, 20) præcipitur: *Justè quod justum est exequeris* (1). Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maximè cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 1, à med. et lib. i, cap. 9 et cap. 13). Virtuosi autem est virtuosè agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis propriè esse videtur ut aliquis voluntariè et delectabiliter operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim (Psalm. xcix, 1): *Servite Domino in lætitia*; et (II. ad Corinth. ix, 7): *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*; ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psalm. xci, ante med.) dicit: « Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis. » Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum (Eth. lib. ii, cap. 4 vel 5). Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit

(1) Vulgata, *persequeris*.

hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

CONCLUSIO. — Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 3 ad 3), præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directè cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum poenæ, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. ult.). Nam illud propriè cadit sub præcepto legis, pro quo poena legis infligitur. Ad instituendam autem poenam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim poena legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare; quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur (I. Reg. xvi, 7). Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud (Psalm. vii, 11): *Scrutans corda et renes Deus*. — Secundum hoc igitur dicendum est quòd modus virtutis quantum ad aliquid respicitur à lege humana et divina; quantum ad aliquid autem à lege divina, sed non à lege humana; quantum ad aliquid verò nec à lege humana, nec à lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum (Ethic. lib. ii, cap. 4). Quorum primum est, « si aliquis operetur sciens. » Hoc autem dijudicatur et à lege divina, et à lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad poenam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam (1). Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est (quæst. viii et xii). Et ista duo non dijudicat lex humana (2), sed solum divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud (Matth. v, 22): *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Tertium autem « ut firmiter et immobiliter habeat et operetur; » et ista firmitas propriè pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine, neque à Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quòd fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quòd operari sine tristitia opus virtutis cadit sub

(1) Modus virtutis, qui est ut aliquis operetur scienter, dicitur cadere sub præcepto. Non est ejus dicti sensus quòd requiratur scientia legis aut præcepti, sed quòd necessaria sit scientia operis, alioquin homo non ageret liberè, siquidem nulla inesset in eo cognitio.

(2) Lex humana non dijudicat utrùm eam libens aut invitus aliquis exequatur; Deus solus *intuetur cor*.

(3) Habitus est finis legis; ad hoc enim ordinantur opera per legem præcepta, ut homines fiant virtuesi, habitumque virtutis accipiant.

præcepto legis divinæ; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. « Delectatio enim operis est signum habitus generati, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 2 vel 3, in princ.). Potest enī aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ARTICULUS X. — UTRUM MODUS CHARITATIS CADAT SUB PRÆCEPTO DIVINÆ LEGIS (1).

De his etiam 22, quæst. XLIV, art. 4 ad 4, et Sent. III, dist. 27, quæst. III, art. 4, et dist. 57, art. 6, et De verit. quæst. XXV, art. 7 ad 8, et quæst. XXIV, art. 42 ad 46, et De malo, quæst. II, art. 5 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim (Matth. XIX, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim (I. Cor. XIII, 3): *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis propriè pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus (I. Cor. X, 31): *Omnia in gloriam Dei facite*. Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem. Sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum (lib. De hæresibus, hæresi 88). Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed *contra* est, quia quicumque non servat præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

CONCLUSIO. — Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur; non autem sub cæteris præceptis; unde hoc præcepto, honora patrem, non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solum, ut honoretur pater.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolutè modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur à Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter; quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur; et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charita-

(1) Dupliciter hæc quæstio intelligi potest: 1º Sit ne aliquod præceptum divinæ legis quod certum quemdam charitatis modum præscribat? responsio affirmativa certa est; 2º an præ-

cepta divinæ legis quæ dantur de quibuscumque aliis virtutum actibus, nos obligant ut eos faciamus ex charitate, et negativè respondet S. Doctor.

tem. Alii verò dixerunt quòd omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. — Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quòd est quidam actus per se (1); et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum*, et: *Diliges proximum tuum*. Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis; quia homo potest se disponere ad charitatem habendam; et quando habuerit eam, potest eâ uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quòd est modus actuum aliarum virtutum; hoc est, secundum quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ est finis præcepti, ut dicitur (I. Tim. 1). Dictum est enim supra (quæst. XII, art. 4) quòd intentio finis est quidam modus formalis actûs ordinati in finem. Et hoc modo verum est quòd secundi dixerunt, quòd modus charitatis non cadit sub præcepto: hoc est dictum (2), quod in hoc præcepto: *Honora patrem*, non includitur quòd honoretur pater ex charitate, sed solùm quòd honoretur pater (3). Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur poenam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed: *Serva omnia mandata*; inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum, quòd sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum: et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est: *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad semper, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quòd aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione (4) modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis; quod non fit sine gratia: et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR ALIA MORALIA PRÆCEPTA LEGIS PRÆTER DECALOGUM.

De his etiam supra, art. 5, et locis ibidem annotatis.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum. Quia, ut Dominus dicit (Matth. XXII, 40): *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ*. Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia à judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est (qu. præc. art. 3, 4 et 5). Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia

(1) Tunc quæstio priori sensu intelligitur.

(2) Ita habet Nicolai; quam lectionem retinimus utpote verisimiliorem. Edit. Neapolitana 1763, et aliæ habent dictu.

(3) Lutherus dogmatizavit opera quæ non ex charitate sunt facta esse mala, quod his verbis

à concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 7): *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quicumque ratione facta sint, verè esse peccata.. anathema sit.*

(4) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. Theologi de observatione.

præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2 hujus qu.). Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latrimum, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed *contra* est quod (Psalm. xviii, 8) dicitur : *Lex Domini immaculata, convertens animas*. Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

CONCLUSIO. — Cum ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solum sapientibus est manifesta; convenienter illa ad decalogum (ad quem secundum aliquam rationem reducuntur) superaddita sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (qu. præc. art. 3 et 4), præcepta judicialia et cærimonialia ex sola institutione vim habent; quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquam in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent; sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus qu.), quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit iudicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam verò sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moysen et Aaron. — Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur (Deuteronomii xviii, 10) : *Non inveniat in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem.... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat à mortuis veritatem*. Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemie (Lev. xiv), et prohibitio falsæ doctrinæ (Deut. xiii). Tertio verò præcepto superadduntur omnia cærimonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum; secundum illud (Lev. xix, 32) : *Coram capite consurge, et honora personam senis*; et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis (2) contra proximum, sicut illud (Lev. xix, 16) : *Non stabis contra sanguinem proximi*

(1) Ita edit. Patav. et Rom. Nicolai, *ea*.

(2) Ita codex quo utebatur Nicolai. Editi, *violationis*.

tui; et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud (Lev. xix, 17) : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*. Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud (Deut. xxiii, 17) : *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud (Lev. xviii, 22) : *Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis*. Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud (Deut. xxiii, 19) : *Non sœneraberis fratri tuo ad usuram*; et prohibitio fraudis, secundum illud (Deut. xxv, 13) : *Non habebis in sacculo diversa pondera*; et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud (Exod. xxiii, 2) : *Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut à veritate devies*; prohibitio mendacii, sicut ibi, 7, subditur : *Mendacium fugies*; et prohibitio detractionis, secundum illud (Lev. xix, 16) : *Non eris criminator et susurro in populis*. Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur; quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia verò secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. xc, art. 2). Et quia virtutes ordinantes ad alium directè pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei; ideo de istis virtutibus directè dantur præcepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet (Deut. xx, 3), ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio : *Nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ; quia contrariatur bono domestico; unde dicitur (Deut. xxi, 20) ex persona parentum : *Monita nostra audire contemnit, comessionibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis*.

ARTICULUS XII. — UTRUM PRÆCEPTA MORALIA VETERIS LEGIS JUSTIFICARENT.

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 1, et infra, quæst. ciii, art. 2, et Sent. iii, dist. 40, quæst. 1, art. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus (Rom. ii, 13) : *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea (Levit. xviii, 5), dicitur : *Custodite leges meas atque iudicia, quæ faciens homo vivet in eis*. Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quàm lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quædam justitia in hoc quòd præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit (II. Cor. iii, 6) : *Littera occidit*; quod, secundum Augustinum (lib. De spiritu et littera, cap. 14), intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

CONCLUSIO. — Præcepta legis moralia, propriè non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, quâ ex injusto quispiam fit justus apud Deum; sed improprie, *cam* videlicet significando et ad eam disponendo.

Respondeo dicendum quòd, sicut *sanum* propriè et primò dicitur quòd habet sanitatem, per posterius autem quòd significat sanitatem, vel quòd conservat sanitatem; ita *justificatio* primò et propriè dicitur ipsa factio justitiæ; secundariò verò et quasi improprie potest dici *justificatio* significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quòd præcepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus (Contra Faustum, lib. xxii, cap. 24), « etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa. » Sed si loquamur de justificatione propriè dicta, sic considerandum est quòd justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quòd homo fit justus adipiscens habitum justitiæ; alio verò modo, secundum quòd opera justitiæ operatur; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quàm justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet (qu. lxiii, art. 4). Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud (Rom. iv, 2): *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (1). Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eandem rationem. Sed nec præcepta cærimonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, inquantum continebant illud quòd est secundum se justum; aliter tamen, et aliter. Nam præcepta cærimonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur (2) in cultum Dei; in speciali verò non continebant secundum se

(1) Quæ sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolai, cum omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolai secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et (deest et in cod. Alcan.) secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando (in cod. cit. statim sequitur: Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ). Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ prepter hoc justificare dicuntur. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant; aliter, etc. » Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis,

et similiter præcepta mobilia (*lege moralia*) justificare non poterant, justitiam causando. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, de præcepta moralia justificabant, inquantum continebant id quòd est secundum se justum. Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis quæ propter hoc justificare dicuntur. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter. » Alii codices eandem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.: « Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc., » ut in cod. Venet.

(2) Al., *exhibebant*.

justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo (1) de hujusmodi præceptis dicitur quòd « non justificabant nisi ex devotione et obedientiâ facientium. » Præcepta verò moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali (2), vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est « omnis virtus, » ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 4, à med.). Præcepta verò judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus accipit ibi justificationem pro executione justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat poenam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus (Gal. iii).

Ad tertium dicendum, quòd præcepta legis humanæ justificant justitiâ acquisitâ, de qua non quæritur ad præsens, sed solùm de justitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus; et primò de ipsis secundum se; secundò de causa eorum; tertiò de duratione ipsorum. — Circa primum quærentur quatuor: 1º Quæ sit ratio præceptorum cæremonialium. — 2º Utrùm sint figuralia. — 3º Utrùm debuerint esse multa. — 4º De distinctione ipsorum.

ARTICULUS I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM IN HOC CONSISTAT QUOD PERTINENT AD CULTUM DEI.

De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 5, et infra, quæst. CIV, art. 4, et quæst. CVIII, art. 2 corp. et 22, quæst. CXXII, art. 4 ad 2, et quodl. II, art. 8 corp. et quodl. IV, art. 45.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quòd pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinencia ciborum, ut patet (Levit. xi), et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud (Levit. xix, 19): *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*, et iterum quod præcipitur (Num. xv, 38): *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege: nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quòd pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quòd præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur à cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quòd legis præcepta cæremonialia non eâ ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ, salutis; nam *χαῖρε* in græco idem est quod *salve*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solùm illa quæ perti-

(1) Ita codd. passim et editi. Cod. Alcan., et solum.

(2) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, et edit.

Rom. Al. deest, vel in generali. Nicolai secundum se justum etiam in speciali.

nent ad Dei cultum. Ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses (1) dicit (lib. *Dux errant*, cap. 27 et 28), quod « præcepta cæremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta. » Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase (2), Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed *contra* est quod dicitur (Exod. xviii, 19): *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

CONCLUSIO. — Quum cæremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent; certum est ea propriè cæremonialia dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcix, art. 4), cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideo cæremonialia propriè dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem hujus nominis posita est supra (quæst. xcix, art. 3), ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediatè ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad *secundum* dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet (Lev. xxiv). — Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum. — Potest dici tamen quod cum salus hominis sit à Deo, præcipuè illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad *quartum* dicendum, quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis; non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur (art. seq.), inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

(1) Moyses Maimonides qui Cordubæ natus est anno 1159 et obiit anno 1209.

(2) Phase, seu Paschatis, scenopegia seu festum tabernaculorum, quod octiduo celebrabatur in mense Tisri, hoc est septimo, à Judæis, sed

quandoque etiam festum encæniorum vocatur scenopegia quia illi erat simile; utrumque enim celebratur magnâ totius populi lætitiâ, cum ramis, tubis et tympanis.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA SINT FIGURALIA.

De his etiam infra, quæst. ciii, art. 1 corp. et quæst. civ, art. 2, et locis ibi cit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. cap. 4 et 10); et hoc maximè videtur esse necessarium in legis latatione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde « lex debet esse manifesta, » ut Isidorus dicit (Etym. lib. v, cap. 21). Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maximè debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quòd hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.). Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit (Enchir. cap. 3) quòd « Deus maximè colitur fide, spe et charitate. » Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit (Joan. iv, 24) : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet.* Sed figura non est ipsa veritas; imò contra se invicem dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Coloss. ii, 16) : *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ (1), aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum.*

CONCLUSIO. — Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundum eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt; rectè cæremonialia veteris legis præcepta sub sensibilibus figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cùm enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur (Psal. lxxxiii, 3) : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorum cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quòd anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideo secundum quòd diversimodè intellectus et affectus colentis Deum Deo rectè conjungitur, secundum hoc diversimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.—In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur; et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura,

(1, Erat initium mensis, quod græcè *neomenia*, quasi nova luna, quia in noviluniis Hebræi incipiebant menses, et festa celebrabant. Sic dicitur (Ps. lxxx) : *Buccinate in neomenia tubæ.* Celebrabatur etiam *neomenia* ad commemorandum opus divinæ gubernationis. Hebræi hanc diem primam, quæ lunæ, pariter prima erat, peculiari veneratione prosequabantur, non

tamen erat hoc festum lege præceptum, neque propterea eâ die à labore et negotiis vacare Hebræi probibebantur, exceptâ Neomeniâ mensis Tisri, seu anni civilis initii, qui dies sacer, omniumque maximè solemnus erat, eoque nullum servile opus agi licebat (Levit. xxiii, 24) (edit. Parm.).

sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud (Isa. LI, 3) : *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis.*—In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri; sed oportet quod « radius divinæ veritatis nobis illucescât sub aliquibus sensibilibus figuris, » sicut Dionysius dicit (De cœlest. hierarch. cap. 1, circa med.) : diversimodè tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit (Hebr. IX). Et ideo oportebat exteriorum cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem. — Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis; sed solum oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit (Hebr. X, 1) : *Umbra habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minùs est quàm imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra verò ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur à ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est representatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in corp. art.). Et si militer dicendum est ad quartum, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III. — UTRUM DEBUERINT ESSE MULTA CÆREMONIALIA PRÆCEPTA.

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. 1, art. 3, et quæst. II, ad 2, et Rom. V, lect. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse finis proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est (art. 1 et 2 præc.), ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem *unus Deus, à quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, ut dicitur (I. Corinth. VIII, 6). Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus (Act. XV, 10) : *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. V, cap. 3), videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (art. præc.). Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur (Joan. IV). Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed *contra* est quod dicitur (Oseæ viii, 12) : *Scribam ei multiplices leges meas; et* (Job, xi, 6) : *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex ejus.*

CONCLUSIO. — Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur; multa in veteri lege cæremonialia esse præcepta congruum erat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 2 et 3, et quæst. xcvi, art. 1), omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur : quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est (quæst. xcv, art. 1); quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratia; et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi. — Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deservebant, oportebat è contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte verò eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum : tum quia per hoc diversimodè mens eorum referebatur in Deum, et magis assiduè; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum considerata erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremonia autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit (Heb. vii, 18) : *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad *secundum* dicendum, quòd sapientis legislatoris est minores transgressionem permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quòd non in omni loco sacrificia offerrentur, neque à quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius (1) dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

(1) Ille Moyses Ægyptius idem est ac Moyses Maimonides, quamvis Nicolai contrarium affirmet.

ARTICULUS IV. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CONVENIENTER DIVIDANTUR IN SACRIFICIA, SACRAMENTA, SACRA ET OBSERVANTIAS.

De his etiam Coloss. II, lect. 4, princ.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in « sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. » Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur (Ephes. v, 2). Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distinguere sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum : secundum quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari (1) dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1 hujus qu.). Ergo cæremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim (Deut. VIII, 11) : *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias*. Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet (Coloss. II); similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum (Hebr. IX); quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed *contra* est quod in veteri lege singula prædicta cæremoniæ vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ (Num. xv, 24) : *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant*. De *sacramento* etiam ordinis dicitur (Lev. VII, 35) : *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis*. De *sacris* etiam dicitur (Exod. XXXVIII, 21) : *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum*. De *observantiis* etiam dicitur (III. Reg. IX, 6) : *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes cæremonias quas proposui vobis*.

CONCLUSIO. — Cæremoniæ veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit : aut sacra, quæ ad divini cultus instrumenta pertinent : aut sacramenta, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant : vel denique observantiæ, quibus distinguuntur colentes Deum à non colentibus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus qu.), cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis* (2), quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra* (3), sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari : scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum ; et ad hoc pertinent *sacramenta* ; et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt ; et ad hoc pertinent *observantiæ*, putà in cibis, et vestimentis et aliis hujusmodi.

(1) Al., *sacrificari*.

(2) Oblationes et munera cum sacrificiis computabantur.

(3) Sacra erant illa instrumenta et loca, quibus vel in quibus Deo sacrificabatur, ad quæ etiam solemnitates pertinebant.

Ad primum ergo dicendum, quòd sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta* et *sacra* illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis; quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit enim per suum sanguinem populum*, ut dicitur (Hebr. ult. 12). Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam sacrificia et sacramenta erant sacra (2); sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum, quòd ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum à præmissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quòd sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit (Hebr. v, 1): *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*.

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum; et circa hoc quærentur sex: 1° Utrum præcepta cæremonialia habeant causam. — 2° Utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem. — 3° De causis sacrificiorum. — 4° De causis sacrorum. — 5° De causis sacramentorum. — 6° De causis observantiarum.

ARTICULUS I. — UTRUM CÆREMONIALIA PRÆCEPTA HABEANT CAUSAM.

De his etiam Rom. iv, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud (Ephes. ii): *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl.: « Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, *decretis*, id est præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt. » Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra

(1) Al., sacramenta.

(2) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Pat. an. 1712, ubi tantum, sed quædam erant sacra. Edit. Rom.: Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant.

Nicolai: Quòd etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra. Edit. Patav. an. 1698: Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, etc.

evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. viii, cap. 6 et 13) de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt à ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed *contra* est quod dicitur (Psalm. xviii, 9): *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*. Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

CONCLUSIO. — Quoniam Apostolo teste, quæ à Deo sunt, ordinata sunt; necesse est cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.

Respondeo dicendum quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum (Metaph. lib. i, cap. 2, à princ.), ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit (Rom. xiii). Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur: primò quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non seriò fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata. — Secundò oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur (Phys. lib. ii, text. 88). Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur (Deut. iv, 6): *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis*. Unde necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad *primum* ergo dicendum, quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, putà quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipuè consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actûs rationalia sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod prohibitio ligni scientiæ (1) boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut: *Non occides; non furtum facies*. Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita Mss. et editi passim Cod. Alcan., *ligni vitæ*, ut est in objectione.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA CÆREMONIALIA HABEANT CAUSAM LITTERALEM, VEL FIGURALEM TANTUM.

De his etiam Rom. IV, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim (Gen. xvii, 11): *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos*; et de celebratione Phase dicitur (Exod. xiii, 9): *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos*. Ergo multò magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrùm sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrùm sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed *contra*, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim (I. Cor. x, 14), quòd *omnia in figura contingebant illis*. Sed in historiis veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

CONCLUSIO. — Cùm ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suscipienda est: ut verò Christum figurant, mystica ratio requirenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quòd à fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex: ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quòd etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1: *Abiit et accepit*). Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultûs divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad memoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quòd ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam*; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem*; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam*.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scrij turis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significant; ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujus-

modi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quòd assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentia-liter Deum colendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut in legibus humanis dictum est (quæst. xcvi, art. 3) quòd in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi verò habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III. — UTRUM POSSIT ASSIGNARI CONVENIENS RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRIFICIA PERTINENT.

De his etiam Isai. i, lect. 4 fin. et Psal. xxi, com. 2, et Hebr. x, lect. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam; sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud (Psal. xlix, 13): *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter huiusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quòd non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo à Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces à divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur (Gen. i). Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipuè quia etiam Apostolus monet (Rom. xii, 1), *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipuè in avibus, ut patet (Lev. i) (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, putà claudi, aut cæci, aut aliter maculosi (Levit. xxi).

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli (I. Corinth. x, 18): *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter (Lev. iii).

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quàm de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia, quòd quorundam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Lev. vii).

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quòd à Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quòd de terræ nascentibus diversimodè fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula (Levit. ii et vii).

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, à Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quàm de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim (Eccli. xxiv, 27): *Spiritus meus super mel dulcis*. Ergo inconvenienter prohibebatur (Levit. ii), in sacrificio apponi mel et fermentum; quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quòd ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quòd dicitur (Lev. i, 9): *Obolata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino*. Sed, sicut dicitur (Sap. vii, 28), *neminem diligit Deus, nisi cum qui cum sapientia inhabitat*; ex quo potest accipi quòd quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas.

CONCLUSIO. — Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removeretur; ut verò Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quòd ordinabantur ad cultum Dei; aliam verò figuralem, sive mysticam, secundum quòd ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quòd sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quòd per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quòd omnia quæ homo habet, recognoscat à Deo (1) tanquam

(1) Supple, ait Nicolai, se habere vel accepisse, ut in adjunctis exprimitur.

à primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem : et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis (1), secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David (1. Paralip. xxix, 14) : *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat; propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud (Ex. xxii, 29) : *Qui immolat diis, occidetur* (2) *præterquam Domino soli*. Et ideo de causa caeremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis (3) Deo quam idolis offerret. Unde dicitur (Jer. vii, 22) : *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis in die quâ eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustorum* (4) *et victimarum*. Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur (Joan. iii, 16) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam*. Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus se ipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur (Ephes. v, 2); et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit (Heb. x, 11), quod *sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in scmpiternum*. Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur (Isai. i, 11) : *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui*. Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. præc.), tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primò quidem ad excludendum idololatriam; quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur (Exod. viii, 26) : *Abominationes Ægyptiorum immolabi-*

(1) De distinctione oblationum et sacrificiorum conf. 2 2, quæst. lxxxv, art. 5 ad 5.

(2) Seu significativus græce apud lxx, v. 2, ἑθελονθυσιαν, quod editio Sextina reddit morte eradicator, et reddi potest, ex integro perire.

(3) En ut magis adversativè sumi manifestum est et non comparativo sensu: sic ergo exponendum, *ut huiusmodi sacrificia Deo non idolis offerant*.

(4) Holocaustomata, idem est ac sacrificia pro peccatis.

mus Domino Deo nostro? Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundò hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum; et hoc dupliciter: primò quidem quia hujusmodi animalia maximè sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia verò animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solùm autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundò quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa Levit. 1 (seu in procem. ad Levit., versùs fin.), « vitulum offerimus, cùm carnis superbiam vincimus; agnum, cùm irrationales motus corrigimus; hædum, cùm lasciviam superamus; columbam, cùm simplices sumus; turturem, cùm castitatem servamus; panes azymos, cùm in azymis sinceritatis epulamur. » In columba verò manifestum est quòd significatur castitas et simplicitas mentis. Tertiò verò conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, « Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quàm cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterùm pisces ex aqua extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad *quartum* dicendum, quòd in turturibus meliores sunt majores quàm pulli; in columbis autem è converso; et ideo, ut Rabbi Moyses dicit (lib. III *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med.): « Mandantur offerri turtures et pulli columbarum, » quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad *quintum* dicendum, quòd animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quòd à Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quòd homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad *sextum* dicendum, quòd specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (loc. cit. cap. 49, ante med.), lex elegit genus occisionis quo animalia minùs affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad *septimum* dicendum, quòd, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne « mercedem prostibuli, aut pretium canis » (4) in domum Dei offerrent (Deut. xxiii, 18). Et eadem

(4) Coniungitur cum prostibulo seu meretrice canis propter impudentiam.

etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plenè consistentia propter tene-ritudinem.

Ad octavum dicendum, quòd triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum* (1). Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletionem consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursùm ascende- bat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniebat statui poenitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera verò cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quòd expiatio peccatorum fit à Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum com- burebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quo- rum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Ter- tium verò sacrificium vocabatur *hostia pacificata*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletionem mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia verò pars in usum offerentium, ad significandum quòd salus homi- nis procedit à Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis homi- nibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quòd sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offe- rentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps verò adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excluden- dam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipem, secundum illud (Deut. xxxii, 38): *De quorum victimis comedebant adipem, et bibebant vinum libaminum*. Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quòd horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur (Genes. ix, 4): *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestra- rum requiram*. Esus verò adipem prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur (Ezech. xxxiv, 3): *Quod crassum erat, occidebatis*. Tertia verò ratio est propter reverentiam divinam: quia sanguis est maxi- mè necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quòd à Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad hono- rem Dei, effundebatur sanguis (2) et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi; et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter* ad excludendum quam- dam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia* (3), quia scilicet in

(1) Juxta significatum græcæ vocis ex ὅλον, id est, *totum*, et καυστόν, id est, *combustum* vel *incensum*.

(2) Ad crepidinem altaris nempe, ut expressum est supra.

(3) De qua et ejus notione vel ab aliis divina-

spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pecto is, et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quòd sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad *nonum* dicendum, quòd quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus; ideo huiusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam huiusmodi propter altitudinem volatûs congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad *decimum* dicendum, quòd inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedeatur. Secundum verò locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio à sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium verò gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem (1). Quartum verò locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio huius ordinis, quia maximè obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundò propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quartò propter beneficia sperata.

Ad *undecimum* dicendum, quòd peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (quæst. lxxiii, art. 10); et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, lib. iii, cap. 47, à med.), quòd « quantò gravius erat peccatum, tantò vilior species animalis offerebatur pro eo. » Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia verò sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad *duodecimum* dicendum, quòd lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinas vel spicas. Causa verò figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur (Joan. vi): qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut similia in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam; coctus igne, id est formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce verò, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad *decimum tertium* dicendum, quòd ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur panis; vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal; vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem

tionibus differentiâ ex professo dicitur (2 2, quæst. xcvi, art. 3 ad 4).

(1) Id est non tantum in atrio, sicut mox de

aliis dictum est, sed in qualibet parte civitatis, vel in qualibet domo.

figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam, thus orationem.

Ad *decimum quartum* dicendum, quòd mel non offerebatur in sacrificiis Dei; tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum verò non offerebatur ad excludendam corruptionem; et fortè (1) etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus; et etiam ad designandum odorem bonæ famæ; nam thus est pingue et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspitione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV. — UTRUM ASSIGNARI POSSIT CERTA RATIO CÆREMONIARUM QUÆ AD SACRA PERTINENT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus (Act. xvii. 24): *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat.* Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipuè debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultus pertinet quòd fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege. Ergo videtur quòd etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipuè oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primò apparet in parte Orientis, à qua parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem. Ergo debebat esse dispositum magis versùs Orientem quàm versùs Occidentem.

6. Præterea (Exod. xx, 4), Dominus præcepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem*. Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causâ ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit (Exod. xx, 24): *Altare de terra facietis mihi*; et iterum: *Non ascendes ad altare meum per gradus*. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. xxvii, 1): *Facies altare de lignis Sethim* (2), quod habebit quin-

(1) Sic dubiè loquitur S. Thomas, vel quia nullus ante illum interpretes id notavit, vel quia gentiles sal et thus offerebant, quæ tamen inter Judæorum sacrificia recensentur. Nam sal dicitur

divinus ab Homero, et de thure Ovidius scribit (Met. lib. xiv): *Temple tibi statuam, soloam tibi thuris honores.*

2) Hieronymus (Is. cap. 41) putat a Sethim ab-

que cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære; et (Exod. xxx 1) dicitur : *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, et pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea (Psal. xxxiii, 4), dicitur : *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo.* Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non habent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. viii, 4), quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum : Fide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est.* Sed valdè rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant.

CONCLUSIO. — Quum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipuè ordinetur, ut Deum homines reveantur : specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipuè ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus reveantur : ea verò quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et reveantur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentia haberi à subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1, et art. 2), institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primò quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent. Secundò, ut per dispositionem talis templi vel taberna-

horem esse nascentem in eremo quæ spinæ albæ similitudinem habeat, et sit impubere ac levisimum lignum, tam in fortitudine quam in nitore soliditatem omnium ac pulchritudinem

superans et excedens. * Arborum illam porro ibidem hebraicam appellat, quia in sola terra Hebræorum nascitur et nota est.

culi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit (III. Reg. viii, 27) : *Si cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quāto magis domus hæc, quam ædificari tibi?* et postea subdit : *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti : Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi; id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primò populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimò autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum (1). Et tunc primò ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim (Genes. xxii, 2), quod Dominus mandavit Abraham ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstraverò tibi*; et postea dicit quod *appellavit nomen illius loci : Dominus videt*; quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur (Deut. xii, 5) : *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabbi Moyses assignat : prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia verò ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orerentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset huiusmodi jurgium compesci. Antea verò ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio literalis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum verò, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est; et propter hoc in ædificatione templi dicitur (III. Reg. vi, 7), quod *non est auritus sonitus mallei vel securis*, ad significandum quod onis perturbationis tumultus longè erit à statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem à Salomone constructum status novæ legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati; ad ædificationem verò templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et literalis et figuralis. Literalis quidem est ratio ad exclusionem idolatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compesce-

(1) Tempore quidem toto Salomonis qui nulla gessit bella et propterea *rex pacificus* appellatur, sed illo tantum tempore Davidis quo post

arcam in locum suum restitutam templum ædificare cogitavit

bantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum verò ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ (1); sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguuntur apud nos locus sacrificii à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad *quantum* dicendum, quòd, sicut in unitate templi vel tabernaculi representabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ; ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi representabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subiecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur Sancta sanctorum, quæ erat occidentalis; et aliam quæ vocabatur Sancta, quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quòd tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ Sancta sanctorum dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars verò illa quæ dicitur Sancta, exprimebat mundum corporalem; et ideo Sancta à Sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur; scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; purpurea, per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis: et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ (2). Et ideo in interius tabernaculum, id est in Sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quòd hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur: in tabernaculum verò exterius, id est in Sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (3) per considerationem attingere possunt. Secundum verò rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit (Hebr. ix); quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius verò tabernaculum, quod dicitur Sancta sanctorum, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quòd summus sacerdos semel in anno solus in Sancta sanctorum introibat. Velum autem

(1) Ex græco συναγωγή à congregando sic vocata, sicut et Ecclesia à convocando ex græco ἐκκλησία. Hæc nomina, ut ait Beda, unam et eandem rem latinè significant.

(2) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolai. Al. : *Et ideo quia materia quatuor*

elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum, etc.

(3) Ita codd. et editi passim; ad marginem quorundam notatur. Al. : *sacerdotes*.

figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum: bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpurâ autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco his tincto, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur coelestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes verò rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio; quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plenè revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur (Ephes. iii).

Ad quintum dicendum, quòd adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur (Ezech. viii, 16), quòd quidam habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versùs Occidentem adorarent. Ratio etiam figuræ esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud (Ps. lxxvii, 5): *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum, quòd eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuræ: litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est (in resp. ad 4) quòd per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta sanctorum, significabatur sæculum altius spiritualium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur: scilicet *arca testamenti*, in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron*, quæ fronderat, et *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula (1) quæ dicebatur *propitiatorium* subter (2) alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quòd illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et ideo quasi portabatur à Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca verò testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo: scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ: et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad representandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus; quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur; et hi significantur per duos Cherubim mutuò se respicientes; ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud (Job, xxv, 2): *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo coelestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ,

(1) Ita coll. A'can. Venetus SS. Joannis, et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et

edit. Patav. ann. 1712. Alii Mss. et editi libri addant *perperam, lapidea.*

(2) Al., *super.*

sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis: scilicet sapientia, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; potestas regiminis, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; vita, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet sapientia in tabulis, potentia in virga, bonitas in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaïæ (cap. 6). Vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri à gloria Dei*; unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloriâ ejus*. Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra). — In exteriori verò tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis* quod directè erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* verò ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifestè eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perducì, quàm sint in mente divina et angelorum, ad hoc quòd homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare verò thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per virgam; nam in illo altari incendebatur thymia boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim (Apocalyps. vii), quòd per *fumum aromaticum significantur justificationes sanctorum* (1). Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori verò tabernaculo per altare thymiamatis; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert (2), quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur (De cœlo et mundo, lib. ii, text. 15). Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud (Prov. iii, 16): *In sinistra illius civitas et gloria*. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam; quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabule legis ad tollendam legis obligationem; unde dicitur (Exod. xxiv, 12): *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quasi scripsi, ut doceas filios Israel*. Virga verò Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur (Num. xvii, 10): *Refer virgam Aaron in tabernaculum testi-*

(1) Nihil simile in cap. 7; at in 19, 8: *Dys-*
sanctus enim justificationes sunt sanctorum.

(2) Ita codd. Aleon. Parisiensis, alique. Al.,
offerre; fortè offerens.

monii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel. Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur (Exod. xvi, 32): *Imple gomor ex eo, et custodiat in futuras retrò generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum verò erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domus quòd sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (Antiquit. lib. iii, cap. 7 et 8 ad fin.), ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare verò thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium foetoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt foetida despiciuntur quasi vilia; quæ verò sunt boni odoris, homines magis appetantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quòd sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur (Matth. xii). Mensa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur (Jerem. vii, 18): *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cæli.* In atrio verò extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant à populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ; nam gentiles intra templa altaria constituébant ad immolandum idolis. — Figuralis verò ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quòd ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur (I. Joan. ii, 2). Et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes angeli Dei*, ut habetur (Hebr. i, 6). Ipse etiam significatur per arcam; quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientiæ et charitatæ, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est, sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti ad designandum quòd ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit (Joan. viii, 12): *Ego sum lux mundi*; per septem lucernas septem dona sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud (Joan. vi, 51): *Ego sum panis vivus*. Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum et thymiamatis, quia per ipsum oportet nos

Deo offerre omnium virtutum opera ; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum ; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud (Hebr. ult. 13) : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quòd Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur a Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis (Exod. xx), ubi Dominus mandavit quòd facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis ; et iterum quòd non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere ; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit (Deut. xvi, 21) : *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amoenitatem et umbrositatem. — Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit : quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere ; et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quòd fieret altare holocaustorum de ære, quod esset omni populo conspicuum ; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia (Exod. xx, 26) ponitur pro ratione hujus præcepti : *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur : *Ne reveletur turpitudine tua* ; considerandum est quòd hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam ; nam in sacris Priavi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quòd corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis ; quæ quidem interiùs tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et hyacintho, ac purpurâ, coccoque bis tincto. Sed hujusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis, et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis, et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio literalis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali verò secundum quosdam per cortinas designabatur cælum sidereum, quod est diversis stellis variatum ; per sagæ aquæ quæ sunt supra firmamentum ; per pelles rubricatas, cælum empyreum, in quo sunt angeli ; per pelles hyacinthinas, cælum sanctæ Trinitatis. — Figurális autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interiùs tabulæ cortinis quadricoloribus, quia

fideles interiùs ornantur quatuor virtutibus; nam in bysso retorta, ut Glossa ord. (Exod. xxvi) dicit, « significatur caro castitate renitens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens. » Per operimenta verò tecti designantur prælati et doctores in quibus debet retineri coelestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinæ; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatæ; austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per saga cili-cina, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit (loc. cit.).

Ad *nonum* dicendum, quòd sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.—Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad *decimum* dicendum, quòd in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi (Numer. xxviii et xxix). Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii representabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur quolibet septimanâ; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est (quæst. c, art. 5 ad 2). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum Neomeniæ (1), quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis; nam hæc inferiora præcipuè variantur secundum motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideo frequentius iterabantur. Alia verò quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* (2) post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia verò tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat sollemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die; et hoc erat festum *Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum *Scenopegiæ*, id est Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id est, citrum, et lignum densarum frondium, id est, myrtum et quæ sunt odorifera, et spatulas palmarum, et salices de torrente, quæ diu retinent suum virorem (et hæc inveniuntur

(1) Juxta græcum νεομηνία, id est, festum novæ lune: vel festum *novi mensis*. Sed proinde est, quia hebdomadam mensis lunæ cursu definiebant, vel per ejus mutationes numerabant.

(2) Quod etiam nuncupabatur *festum primi-*

livorum propter primarum frugum oblationem, sive *festum hebdomadarum*, ob septem hebdomadas legales ac solemnes quibus immediatè succedebat.

in terra promissionis), ad significandum quòd per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet Coëtus atque Collectæ, in quo colligebantur à populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis.—Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per iuge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud (Hebr. ult. 8) : *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula*. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur (Hebr. iv). Per Neomeniam autem, quæ est incensio (1) novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus sancti in apostolos. Per festum autem Tubarum significatur prædicatio apostolorum. Per festum autem Expiationis significatur emundatio à peccatis populi christiani. Per festum autem Tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem Coëtus atque Collectæ significatur congregatio fidelium in regno cœlorum; et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem; quia oportet expiatis à vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur (Psalmo LXXXIII).

ARTICULUS V. — UTRUM SACRAMENTORUM VETERIS LEGIS CONVENIENS CAUSA ESSE POSSIT.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur (Deut. xii, 31) : *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus fecerunt diis suis*. Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim (III. Reg. xviii, 28), quòd *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine*; propter quod Dominus mandavit (Deuter. xiv, 1) : *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram*. Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud (Psal. xxxiv, 18) : *In populo gravi laudabo te*. Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est (Exod. xii), ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud (I. Corinth. v, 7) : *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur

(1) Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Niccisi, *inceptio*. Edit. Rom., *intensio*.

(I. Tim. iv, 4). Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea (Eccli. xxxiv, 4), dicitur : *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccae rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat; dicitur enim (Num. xix, 7), quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum*; similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur; ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aquâ.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur (Levit. xiv).

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit (Exod. xxx, 18), *ut feret labium æneum cum basi suâ ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*; et quod præcipitur (Num. viii, 7), quod *Levitæ abstergerentur aquâ lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ*.

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur (Levit. viii), et Levitarum, ut habetur (Num. viii).

10. Præterea, sicut dicitur (I. Regum, xvi, 7), *Homines vident ea quæ patent; Deus autem intuetur cor*. Sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur (Exod. xxviii). Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur (Levit. xxi, 17): *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus, etc.* Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est quod dicitur (Lev. xx, 8): *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos*. Sed à Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim (Psalm. cii, 24): *Omnia in sapientia fecisti*. Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa.

CONCLUSIO. — Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles causæ, et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. ci, art. 4), sacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad

ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum verò ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundò requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisuS admittebatur, ut patet (Exod. xii); et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediabantur à cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes à peccatis; quantum verò ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum (4). Et hæc omnia habebant rationabiles causas, et litterales, secundum quòd ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quòd ordinabantur ad figurandum Christum; ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua*, ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus (Rom. iv, 11): *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio*; quia scilicet in hoc legitur: *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, ut fieret pater multarum gentium, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, ejus oblivisci non possent; unde dicitur (Genes. xvi, 13): *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum*. Ideo autem fiebat octavâ die, quia antea puer est valdè tenellus, et posset ex hoc gravitate lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo verò non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.—Figuralis verò ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfectè complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et poenæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit (Coloss. ii, 11): *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu factâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi*.

Ad secundum dicendum, quòd litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per

(4) Hinc juxta D. Thomam sub lege veteri sex erant sacramenta; tria pertinentia communiter ad totum populum, scilicet: circumcisio, esus agni paschalis et variæ purificationes; tria

specialiter pertinentia ad ministros, nempe consecratio sacerdotum, oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum quæ erant sacerdotum usibus deputata.

hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere à ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, à periculo exterminii, quod imminabat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt: scilicet festinantia ad egrediendum; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter*, ut habetur (Exod. xii, 33), imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant; præceptum enim eis erat quòd comederent panes azymos (1) in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis*; et quòd *comederent assum igni*, sic enim velocius præparabatur; et quòd *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi: dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*; quod manifestè designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras*; quia scilicet propter resitantiam non vacabat invicem mittere xenia (2). Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*. — Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud (I. Corinth. v, 7): *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis verò agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur à peccato et morte, secundum illud (I. Petr. i, 18): *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud (I. Cor. v, 8): *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Lactucæ autem agrestes addebantur in signum poenitentiae peccatorum, quæ necessaria est sumētibz corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastorem custodiam. Præcipitur autem quòd in una domo agnus paschalis comedatur, id est, in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quòd quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur (Col. ii, 11): *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Convivio verò agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum poenitentiae. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respon-

(1) Juxta significatum vocis græcæ quæ reddi potest: *absque fermento*; quod propriè dicitur de panibus, per oppositum ad fermentatos, quibus nemine fermentum admiscetur.

(2) Quasi *hospitalia dona* per græcum *ξενία* exprimentur. Unde *ξενία* dicta dona quæ hospitibus in benevolentiae signum exhiberi solebant: sed latius deinde usurpari ceperunt.

dere in veteri lege aliquod sacramentum ; quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eò quòd *neminem ad perfectum adduxit lex* (Hebr. vii, 19). Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto (1). Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta (2). Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (in corp. art.), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultûs divini ; qui quidem est duplex : scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum ; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum ; non quòd sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum ; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu verò exteriori impediabantur homines per quasdam immunditias corporales ; quæ quidem primò considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi ; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis ; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum ; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum. — Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent : tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi ; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis cavere possit, contingebat quòd raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum ; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium

(1) Cf. sup. quæst. xxix, art. 1 ad 2.

(2) S. Doctor clarè docet 2 2, quæst. ii, art. 7, et part. iii, quæst. lxi, art. 2 ad 5 et in iv, quæst. 1, quæst. ii, art. 2, quòd matrimonium initio suæ institutionis significaverit conjunctio-

nem Christi cum Ecclesia. Hic ergo illius mens est quòd in veteri lege matrimonium non fuerit prout significans hanc conjunctionem factam seu completam.

leprosum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem huiusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. — Ratio autem figuræ harum immunditiarum fuit, quia per huiusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cuiuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ: tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia « nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat » (ut Augustinus dicit, Quæst. evang. lib. III, cap. 40); sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarundam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatum cruorem. Per immunditiam verò viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eò quòd semen est verbum Dei. Per immunditiam verò coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam verò mulieris menstruatae designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter verò per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud (II. Cor. VI, 17): *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis*. Huiusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebatur immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocationem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit (in lib. III *Duxerantium*, cap. 48, ante med.) de muliere menstruata. Per hoc autem mysticè significabatur id quod dicitur (Sap. XIV, 9): *Similiter odio sunt Leo impius et impietas ejus*. — Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda iudicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.), tum etiam quia circa huiusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideo lex præcepit huiusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum de qua dicitur (Num. XIX, 15): *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit*. Cujus immunditiæ causa est; quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ quòd si mures, aut lacertæ, vel aliqua huiusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa vomitant discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant. — Harum autem immunditiarum ratio est figura-

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim. Codd. Alcan. et Tarrac.: *Contra huiusmodi concep-*

tionem gentiles deos penates (Alcan. *ponentes*) *colebant*: fortè melius.

lis quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram verò in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram verò vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram verò in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliquâ censurâ disciplinæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (in solut. præc.), duplex erat immunditia in lege: una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis; et hæc etiam immunditia major erat; alia verò erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificiū pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur (Num. xix), mandatur enim ibi à Domino quòd accipiant vaccam rufam in memoriā peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quàm vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud (Osee iv, 16): *Sicut vacca lascivens declinavit Israel*. Et hoc fortè ideo, quia vaccas in morem Egypti coluerunt, secundum illud (Osee x, 5): *Vaccas Bethaven coluerunt*. Et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*; quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatiū non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quòd idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut *vacca cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammæ traditis*. Adjungebatur etiam in combustionem *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus*, ad significandum quòd sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam*. Vel, secundum Josephum (Antiquit. lib. iii, cap. 8, 9 et 10), quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus*, significans aquam, eadem ratione quæ etiam *purpura*, propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quòd illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem; *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabatur*; ut per hoc ostenderetur quòd quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aquâ aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ita enim

qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. — Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen*; quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti*; quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus*; quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritûs sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem*, et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *finem* lassitudo, sitis et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur à viro mundo*; quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos autem, qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat, et etiam qui aspergebat aquam*, vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastoralis (part. II, cap. 5, circa fin.), et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est (resp. ad 4), immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decimâ die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit (Hebr. VII, 28): *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei; et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus

enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia ; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus autem hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quòd tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus verò hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendam consumptionem (1) peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta : unde mandatum erat *ut comburentur extra castra* in detestationem peccati ; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter verò hircus emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari ; sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati : et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi à bestiis comederetur, quasi portans poenam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissionem significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata. — Ratio autem figuræ horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem ; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium ; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati* ; et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi ; quia per ejus passionem et majores et minores à peccato mundantur. *Sanguis autem vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburentur autem eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit (Hebr. ult. 12). Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens ; vel significatur concupiscentiæ mala, quam debemus à nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia verò eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est (resp. ad 5).

Ad *septimum* dicendum, quòd per ritum legis leprosus non emundabatur à macula lepræ, sed emundatus ostendebatur ; et hoc significatur (Levit. xiv, 3, 4), cum dicitur de sacerdote : *Cum invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat ; nam primò judicabatur esse mundus ; secundò autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeris vivos, et lignum cedrinum : et vermiculum, et hyssopum*, hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino ; ita scilicet quòd lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii ; hyssopus verò et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor of-

(1) Al., *consummationem*.

ferebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra foetorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (1) colorem. Passer verò vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinae libertati. In octavo verò die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primò tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eò quòd lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et foetida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manûs dextræ et pedis: quia in istis partibus primùm lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam. — Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic autem passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo*, id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 4), *mittitur in aquam ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua*, id est opera, et *omnes pilos*, id est cogitationes. *Tingitur autem extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices autem manûs dextræ et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia verò quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum et nonum dicendum, quòd, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem; ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultûs divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant: primò enim purificabantur; secundò ordinabantur et consecrabantur; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per abluitionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ*, ut habetur (Levit. viii, et Num. viii). Consecratio verò circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat; primò enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quòd ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum à capite derivatur ad inferiora, ut habetur (Psalm. cxxxii, 2): *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron*. Levitæ verò non habebant aliam consecrationem, nisi quòd offerebantur Domino à filiis Israël per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum verò sacerdotum solæ manus consecra-

(1. A., *vermum*.

bantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatiui *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manûs dextræ*, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ*, et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manûs dextræ*. Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione huiusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahamæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries etiam consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum autem panum*, in memoriam mannae præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter*; ut ostenderetur quod accipiebant potestatem huiusmodi offerendi Domino. Levitæ verò applicabantur ad ministerium per hoc quod intro mittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii. — Figuralis verò horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primò *purificari per aquam baptismi* et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut jam dictum est (solut. præc. et art. 4 huj. quæst.), intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus; et hoc dupliciter: uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multò magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem; quia huiusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.—In speciali autem sciendum est quod pontifex habebat octo ornamenta; primò enim habebat *vestem lineam*; secundò habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versùs pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam et mala punica facta ex hyacintho, et purpurâ, coccoque bis tincto*; tertio habebat *superhumerales*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpurâ, coccoque bis tincto, et bysso retortâ*; et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in

humeris et quòd jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quòd portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*, quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quòd in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, id est cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, id est mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam*, *femoralia*, *balthem* et *tiaram*.—Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quòd in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam (Sap. xviii, 24) dicitur quòd in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthem* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem; per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumorale* verò significabat suâ varietate cælum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cœlestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud (Job, xxxviii, 33) : *Numquid nosti ordinem cœli et pones rationem ejus in terra?* *cidaris* autem, vel *tiara* significabat cælum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus præidentem.—Figuralis verò ratio manifesta est : nam maculæ vel defectus corporales à quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse cæcus, id est ne sit ignorans; ne sit claudus, id est instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, id est ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit fracto pede vel manu, id est ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, si habeat gibbum vel ante vel retrò, per quem significatur superfluous amor terrenorum; si est lippus, id est per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si habeat albuginem in oculo, id est præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si habeat jugem scabiem, id est petulantiam carnis; et si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quamavaritia designatur; et etiam si sit herniosus, vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exercent in opere. Per ornamenta verò designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariae omnibus ministris : scilicet castitas, quæ significatur per femoralia; puritas verò vitæ, quæ significatur per lineam tunicam; moderatio discretionis, quæ significatur per cingulum; et rectitudo intentionis, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere : primò quidem jugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte; secundò quòd supportent infirmitates populi, quod significat superhumorale; tertiò quòd habeant

populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis, quod significatur per rationale; quartò quòd habeant conversationem cœlestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate tintinnabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cœlesti conversationi pontificis: adjunguntur etiam mala punica, per quæ significatur unitas fidei, et concordia in bonis moribus; quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI. — UTRUM FUERIT ALIQUA RATIONABILIS CAUSA OBSERVANTIARUM CÆREMONIALIUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit (I. Timoth. iv, 4), *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum, tanquam immundorum, ut patet (Lev. xi).

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ; unde dicitur (Genes. ix, 3): *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*. Sed in herbis lex non distinguit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maximè nocivæ, ut putà venenosæ. Ergo videtur quòd nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quòd id quod generatur ex ea, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit (Matth. x), eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multò igitur minùs pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur (Exod. xxiii, 19): *Non coques hædum in lacte matris suæ*.

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur (Lev. xix, 23): *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum, id est prima germina, et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis*.

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, putà quòd dicitur (Levit. xix, 19): *Neste quæ ex duobus texta est, non indueris*; et (Deuter. xxii, 5): *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste femineâ*; et infra: *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est*.

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur (Deut. vi, 8), quòd *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua, et quòd scriberent in limine ostiorum, et quòd per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerant vittas hyacinthinæ, in memoriam mandatorum Dei, ut habetur (Num. xv, 38)*.

8. Præterea, Apostolus dicit (I. Cor. ix, 9), quòd *non est cura Deo de bobus, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus*. Inconvenienter igitur præcipitur (Deuter. xxii): *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis; non tenebis matrem cum filiis*; et (Deuter. xxv, 4): *Non alligabis os bovis triturantis*; et (Levit. xix, 19): *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus*.

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multò minùs circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur (Levit. xix, 19) : *Agrum non seres diverso semine*; et (Deut. xxii, 9) : *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et usino*.

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maximè videntur hominum potestati esse subjecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibz inveniuntur, præcepto legis, quod habetur (Deuter. vii). Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur (Deut. xxiii), ut egestionem humo operirent fodientes in terra.

11. Præterea, pietas maximè in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quòd aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur (Tob. i). Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quòd aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam à peccato et infamiâ liberat. Ergo videtur quòd hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus (Levit. xxi).

Sed contra est quod dicitur (Deut. xviii, 14) : *Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es*; ex quo potest accipi quòd hujusmodi observantiæ sunt institutæ à Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa.

CONCLUSIO. — Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio vel ut referuntur ad vitam christianorum, vel secundum relationem ad cultum divinum.

Respondeo dicendum quòd populus Judæorum, ut supra dictum est (art. præc. ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus; ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipuè sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud (I. Corinth. x, 2) : *Omnia in figura contingebant illis*. Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quòd figurant aliquid circa christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4 et 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur (Matth. xv, 2) : *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt de ore, hæc coinquant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui à vino et carnibus abstinere. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus, aut immundè conversantur (1). sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi; unde

(1) Al. immundæ conservantur.

etiam quemdam foetorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluum humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestritatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholERICA, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimis siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillæ et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediæ complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciore, quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipuè Egyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant (1), vel eis ad maleficia utebantur; animalia verò quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant: sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 2). Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 8); tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur*; et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur à carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatriæ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses (*Dux errantium*, lib. III, cap. 49, in princ.). Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur (Genes. xxxii, 32, ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel nervum, eo quod tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit*).—Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus (Contra

(1) Porro sum singulis diis victimæ erant deputatæ: superis albæ et impares; inferis nigrae et pares mactabantur. Jovi flamini bove candido litabatur; Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete; Cereri primum lacte, vino et favis, postea porca; Cybeli item porca; Æscu-

lapio capris et gallis; Soli et Marti equo; Lunæ tauro; Junoni agna; Veneri columba; Pani et Minervæ capra; Dianæ cerva; Libero Patri interdum capro et hirco; Sylvano porco; Faunæ agna vel hædo.

Faustum, lib. vi, cap. 7, circ. princ.): « Si de porco et agno requiratur, utrumque naturâ mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quâdam verò significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquam si stultum et sapientem diceret; utrumque hoc verbum naturâ vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum. » Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ altè volat, prohibetur superbia; in *gryphe* (1) autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* (2) autem, qui pascitur minutis avibus significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maximè insidiis utitur, designantur fraudulentum; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus: per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis sæcularibus implicantes; *nycticorax* (3), quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* (4) autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* verò, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem* (5), qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus, quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutius immoretur, significat

(1) Gryphus est animal quadrupes et pennatum habens corpus quasi leonis, alas quasi aquilæ et rostrum. Quod fuit stemma Sebastiani Gryphii clari sæculo XVI typographi Lugdunensis.

(2) Scribitur *haliæetus ἁλίαςετός*. Hinc Ovidius Metamorph. l. VIII, vers. 446): *fulvis haliæetus alis*. Sed retinuimus *haliæetus*, quia sic habent omnes editiones. Est autem quoddam genus aquilæ, seu aquila maris appellata, quæ, teste Plinio Hist. nat. lib. X, c. 5, clarissimâ oculorum acie, si quando piscem natantem conspexerit, mittit se in aquam, raptumque unguibus dilaniat.

(3) *Nycticorax* ex græco *νυκτιγόρηξ*, quasi corvus nocturnus, seu bubo, avis lucifuga.

(4) *Larus* item ex græco *λάρος*, seu cuculus dictus Hebræis. Sunt qui hoc nomen derivant à *λάος*, cupio, quia larus cupida et vorax avis est aëra marina, de genere milvi; collum est illi

sicut arundo piscatorum, et ideo longum; rostrum verè eis est pro hamo. Vocatur etiam marina hirundo. Nec desunt qui pro laro intelligunt gaviam, et fulicam.

(5) Bubo a *βουα*. A sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onusta quidem plumis, sed gravi semper delecta pigritia, in sepulchris die nocteque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius (Metamorph. l. III, v. 349):

Fœdæque fit volueris venturi nuntia luctus
— Ignarus bubo, dirum mortalibus omen.

Sic Isidorus (lib. XII, c. 7). Hanc adeo fuisse avem in auspiciatam existimârunt Romani, ut si quando Capitolium intrasset propter id prodigium, tedæ, aut victimæ, nonnunquam sulphuris et aquæ lustratione urbem aut Capitolium expiarunt, et lustrarunt, quæ victima amburbialis dicta. V. Alex. ab Alexandro (Gen. dier. lib. V, cap. 27).

gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* verò avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et fortè est idem quod *ciconia* (1); et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cynus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt; *onocrotalus* (2), autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primò cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderatâ sollicitudine necessaria vitæ congregant; *porphyrio* (3) autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdoes: et solo morsu (4) bibit, omnem cibum aquâ tingens; et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aquâ propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* (Psalmo xiii, 3); *charadrius* (5) autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercorebus, et foetenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiâ sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientiâ præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia verò, quæ terræ magis adhærent, prohibentur; quia illi qui abutuntur doctrinâ quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non sublevantur, immandi reputantur. In sanguine verò et *adipe et nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quòd esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carniū videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim (Genes. ix, 3): *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*; et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carniū ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; spontè enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorē victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

(1) Ibis est avis Ægypti, non idem quod ciconia, sed ciconiæ similis, quam « per rostra edere fœtus accepimus, » ait Ammianus Marcellinus (lib. xxii). De ea Strabo (lib. 47): « Alexandria nullum nontrivium eis plenum est, partim utiliter, partim inutiliter; utiliter, quatenus omnes serpentes, et omnes macelli, et fororum obsoniorum sordes colligit; inutiliter verò quia omnivora, et immunda est, nec facilè à mundorum, et alienorum contaminatione prohiberi potest. »

(2) Onocrotalus avis ciconiæ similis, abscondit voce, ad instar asini, unde ei hoc nomen. Nam *ὄνος* græcè est asinus, et *χρόταλος*, crepitus. Collum in aqua mergens, dum pisces venatur. asinimum rudium edit cum spirat. In paludibus inter arundines degit.

(3) Porphyrio à *πρῶρος*, id est purpureo seu puniceo rostri colore dicitur. Fluvialis est, et pisces devorat, et sola avium morsu libit. Interdicta erat Judæorum mensis quia rapax et vorax.

(4) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698. Rom. et Garcia legendum volunt, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. Nicolai ex Plinio, et cum eo edit. Patav. ann. 1712, et *sola avium morsu*.

(5) Charadrius, *χαράδριος*, avis sic dicta, quod circa *χαράδριος*, id est hiatus riparum versari soleat. Sunt qui putant fuisse nully genus.

Ad *tertium* patet responsio ex dictis (resp. ad primum).

Ad *quartum* dicendum, quòd, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carniū ipsius. Vel potest dici quòd gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum. Et ideo (Exod. xxiii, 19), postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hœdum in lacte matris suæ*. — Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quòd Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati* (Rom. vii, 3), non erat à Judæis *coquendus*, id est, occidendus, *in lacte matris*, id est, in tempore infantiae. Vel significatur quòd hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris*, id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad *quintum* dicendum, quòd gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis ferè omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inseminando, vel plantando coluntur. Rarò autem contingit quòd ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; hæc enim tardiùs facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem auno et deinceps comedebantur. — Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur quòd post tres status legis (1) quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut dicitur (Eccli. xix, 27), *amictus corporis enuntiat de homine*; et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quoderat in carne, sed etiam certâ habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto*, et ne *mulieres induerentur veste virili*, aut è converso, propter duo. Primò quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris è converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quòd autem mulier induatur veste virili, aut è converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat. — Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicatur conjunctio simplicitatis et innocentiae, quæ figuratur per lanam, et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quòd mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Hieronymus dicit, super Matth. (super illud cap. xxiii: *Dilatant enim*, etc.): « Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel

1 In lege hanc legem sumendo, prout naturalem vel mosaicam significat.

dignos endum ab aliis populis; » unde per hoc se esse Judæos profitebantur. Et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur : *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisei malè interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id est, in operatione, et *essent ante oculos*, id est in meditatione. In hyacinthis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cœlestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quòd quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quòd affectus hominis est duplex : unus quidem secundum rationem, alius verò secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati à Deo, secundum illud (Psalm. viii, 8) : *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*; et secundum hoc Apostolus dicit quòd *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum verò ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia poenas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines; unde dicitur (Prov. xii, 10) : *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia*. Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit *ne coqueretur hædus in lacte matris*, et quòd *non alligaretur os bovi trituranti*, et quòd *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quòd hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad foecunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quòd inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem verò animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscuntur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, libro iii, cap. 50, inter med. et fin.), ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.—Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit (I. Cor. ix) : *Matrem etiam non simul debemus tenere cum*

(1) Al., et similiter.

filii; quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quòd *jumenta*, id est populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animalibus*, id est cum gentilibus vel Judæis.

Ad nonum dicendum, quòd omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et vestibus, repræsentantes diversas conjunctiones stellarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quòd in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholicâ doctrinâ et hæreticâ. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad decimum dicendum (Deut. vii), rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quòd hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subiciebantur, utpote Deo maximè abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est*. Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facilè inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum (Deut. xiii) de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo federis in castris esistenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi apertè ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet: *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat, etc., ut sint castra tua sancta* (id est, munda), *et nihil in eis appareat fæditatis*. — Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Moral. lib. xiii, cap. 13, à med.) est, ut significaretur, peccata quæ, « à mentis nostræ utero tanquam excrementa foetida egeruntur, » per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud (Ps. xxxi, 1): *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*; vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognitâ miserâ conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur (1).

Ad undecimum dicendum, quòd malefici, et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel carnibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario, *non inquinarentur in mortibus*, nisi valdè propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio

(1) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570 et Antverpiensi, 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu

aut ad marginem: *Deest solutio ad 10*. Primus huic supplevit Franciscus Garcia, postea Nicolai, cujus textum adoptavimus.

diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudine matris; quod maximè tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuras*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur (Baruch, vi, 30) : *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam*. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur (III. Regum xviii), unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis. — Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, id est deponere sapientiam : neque *deponere barbam*, id est sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quærentur quatuor : 1º Utrùm præcepta cæremonialia fuerint ante legem. — 2º Utrùm in lege aliquam virtutem habuerint justificandi. — 3º Utrùm cessaverint Christo veniente. — 4º Utrùm sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I. — UTRUM CÆREMONIÆ LEGIS FUERINT ANTE LEGEM.

De his etiam Hebr. 7, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3). Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim (Genes. iv, 3), quòd *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum*. Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur (Genes. viii, 20); et Abraham similiter, ut dicitur (Genes. xxi). Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum (1) pertinet constructio altaris et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim (Genes. xiii, 18), quòd *Abraham ædificavit altare Domino*; et de Jacob dicitur (Genes. xxviii, 18), quòd *tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper*. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet (Genes. xvi). Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim (Genes. xiv, 18), quòd *Melchisedech erat sacerdos Dei summi*. Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est (quæst. cii, art. 6 ad 1). Sed talis distinctio fuit ante legem : dicitur enim (Genes. vii, 2) : *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus verò immundis duo et duo*. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quòd dicitur (Deut. vi, 1) : *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos*. Non autem in-

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis Al., *sacramentorum*.

diguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

CONCLUSIO. — Fuerunt etiam ante legem à sanctis patribus cæremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum institutæ, sed non erant cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (quæst. cii, art. 2), cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quòd per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultûs pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est (quæst. xcix, art. 4). Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata; ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. — Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quòd ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud (I. Corinth. x, 11) : *Omnia in figura contingebant illis*. — Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hujusmodi oblationes, et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quòd eis videbatur conveniens; ut in rebus quas à Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad *tertium* dicendum, quòd sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit (Joan. vii, 22) : *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus*. Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad *quartum* dicendum, quòd distinctio mundorum animalium et im-mundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit (Genes. ix, 3) : *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*; sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nullâ lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quòd aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS HABUERINT VIRTUTEM JUSTIFICANDI TEMPORE LEGIS.

De his etiam supra, quæst. xcvi, art. 4, et quæst. c, art. 42, et Sent. iii, dist. 40, quæst. 1, art. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis

habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed (Exod. xxix) dicitur quòd per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et (Levit. xvi) dicitur, quòd sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et à prævicationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud (Psal. x, 8): *Justus Dominus, et justitias dilexit*. Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud (Levit. x, 49): *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lugubri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultûs magis pertinent ad animam quàm ad corpus, secundum illud (Psal. xviii, 8): *Lex Domini immaculata, convertens animas*. Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur (Levit. xiv). Ergo multò magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit (Gal. ii, 21): *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus mortuus esset*, id est, sine causa. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

CONCLUSIO. — Cæremoniæ in veteri lege non justificabant nisi à nonnullis corporalibus immunditiis; à peccatis autem fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cii, art. 5 ad 4), in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritalis, quæ est immunditia culpæ; alia verò corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebatur aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quàm irregularitas quædam. — Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi; quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit (Hebr. ix, 13), quòd *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis*. Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ *justitiæ, carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra (vers. 10): *Justitiis, inquit, carnis usque ad tempus correctionis impositis*. — Ab immunditia verò mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi (1); et hoc ideo, quia expiatio à peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi*, ut dicitur (Joan. i, 29). Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem à Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non poterant à peccato mundare; sicut Apostolus dicit (Hebr. x, 4), quòd *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata*. Et hoc est quòd (Gal. iv, 9) Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa*: infirma quidem, quia non possunt à peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quòd sunt egena, id est, eò quòd non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem

(1) Hinc concilium Tridentinum dicit: *Nec gentes per viam naturæ, nec Judæi quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi à pec-*

cato et potestate diaboli liberari, aut surgere poterant.

conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erant figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege; non quia ipsa sacrificia à peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ à peccato mundabat (1). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim (Lev. iv et v), quòd *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei; quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium*. Sciendum est tamen quòd hoc ipsum quòd veteris legis cæremonia à corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis à peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet quòd cæremonia in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quàm deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit (Hebr. xiii), in præfigurationem illius sanctificationis quæ *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum*. Expiatio etiam ad remotionem (2) hujusmodi corporali immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quòd sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quòd cæremonia illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quòd non adhibebantur hujusmodi cæremonia nisi jam emundato. Unde dicitur (Levit. xiv, 3), quòd *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat*, etc. Ex quo patet quòd sacerdos constituebatur iudex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremonia ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quòd quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculosè leprosus mundabatur à Deo virtute divinâ, non autem virtute sacrificiorum: sicut etiam miraculosè mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis, in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur (Num. v).

ARTICULUS III. — UTRUM CÆREMONIÆ VETERIS LEGIS CESSAVERINT IN ADVENTU CHRISTI (3).

De his etiam 2 2, quæst. LXXXVI, art. 4 ad 4, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 5, et IV, dist. 4, quæst. II, art. 5, quæst. I et II, dist. 2, quæst. II, art. 4, quæst. III corp., et quodl. II, art. 8 corp. et Rom. XIV, lect. 1 et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremonia veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim (Baruch, iv, 1): *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum*. Sed ad legem pertinebant legis cæremonia. Ergo legis cæremonia in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcíâ. Al., *mundabantur*.

(2) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav. edit. Rom. cum aliis nonnullis: *Hæc ergo expiatio*. Nicolai: *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem*.

(3) Judæorum communis est error legem ve-

terematque adeo ejus cæremonias non cessasse in Christi adventu, sed etiam nunc obligare. Cærinthus, Ebion et Nazaræi, non tantum à Judæis volunt illas cæremonias esse servandas, sed etiam à christianis quibuscumque, docentes eos non posse salutem consequi, nisi totam legem veterem observent.

etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causâ manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quòd ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis, et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 10). Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam à nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Col. II, 16) : *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum*; et (Hebr. VIII, 13) dicitur quòd *dicendo novum testamentum veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, propè interitum est*.

CONCLUSIO. — Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis cæremonias significabatur, in passione verò consummatum; sic et ipsæ cæremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione verò conveniens fuit, ut finem acciperent.

Respondendo dicendum quòd omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 1 et 2); exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus : unus quidem secundum quem habetur fides et spes de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed (1) de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis*; et ideo dicitur (Apocal. XXI, XXII), de civitate beatorum : *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus*. Pari igitur ratione cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cœlestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolutè, secundum cæremonialia verò quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad *secundum* dicendum, quòd mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit : *Consummatum est*, ut habetur (Joan. XIX, 30) : et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummatâ. In cujus signum in passione

(1) Ita Nicolai cum cod. Alean., Tarrac. aliisque. Al., *scilicet*.

Christi velum templi legitur esse scissum (Matth. xxvii). Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad *tertium* dicendum, quòd rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd fides Abrahamæ fuit commendata in hoc quòd credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahamæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli (Coloss. ii, 11): *Circumcisi estis circumcisione non manufactâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum *Pentecostes*, in quo fuit data lex spiritûs vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primò apparuit illuminatio solis, id est Christi per copiam gratiæ; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *Cœtûs* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV. — UTRUM POST PASSIONEM CHRISTI LEGALIA POSSINT SERVARI SINE PECCATO MORTALI (1).

De his etiam infra, quæst. civ, art. 5 corp. et 22, quæst. lxxxvii, art. 1 corp. post med. et quæst. xciii, art. 1, et quæst. xciv, art. 5 ad 3, et Sent. iv, dist. 1, quæst. ii, art. 3, quæst. iii et iv, et Rom. xiv, et Gal. ii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quòd apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur (Luc. ult.). Sed apostoli post adventum Spiritûs sancti legalia observaverunt; dicitur enim (Act. xvi), quòd Paulus circumcidit Timotheum. Et (Act. xxi. 26) dicitur quòd Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris...*, *purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim (Gal. ii, 12)

(1) Hanc questionem sic explicavit et definivit concil. Florent.: *Sacrosancta Ecclesia firmiter credit, profitetur et docet quemcumque post passionem Christi in legalibus specimen ponentem et illis, vel ad salutem necessariis se subeuntem, quasi Christi fides sine illis salutare non possit, peccare mortaliter. Nun*

tamen negat: à Christi passione usque ad promulgatum Evangelium illa potuisse servari: dum tamen minimè ad salutem necessaria crederentur. Sed post promulgatum Evangelium, sine interitu salutis æternæ asserit non posse servari.

quòd *cùm venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus à gentilibus*. Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto apostolorum statutum fuit quòd gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim (Act. xv, 25) : *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quàm hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Gal. v, 2) : *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Sicuti homines mortuos servari aliquandiù ante sepulturam contingit; ita legalia (quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant) recte ut mortua, à passione Christi ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.

Respondeo dicendum quòd omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interio-rem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur à nobis, et ab eis: nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concepiet, et pariet filium*; quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quòd *concepit et peperit*. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui piè et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui piè et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xix, cap. 16, à med.): « Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quòd natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ à Christianis aguntur, jam personant. »

Ad primum ergo dicendum, quòd circa hoc diversimodè sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim (epist. 75, olim 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. ii : *Sed cùm vidissem*) distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quòd peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quòd apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quâdam piâ simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quòd illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis

pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causâ legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quòd apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quòd simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideo convenientius Augustinus (epist. 40, olim 9, distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet à passione Christi (1) usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licitè observare, dummodo non sic ponerent spem in eis quòd ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiaberetur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhihebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et à Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quòd, secundum Hieronymum (loc. cit. in resp. ad 1), Petrus simulatoriè se à gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatoriè reprehendit, ut vitaret scandalum gentiliū, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus (loc. sup. cit., hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet (Gal. II), in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quòd *Petrus reprehensibilis erat*. Unde verum est quòd Petrus peccavit (2), et Paulus verè eum, non simulatoriè reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quòd ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quòd circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quòd ex hoc sequeretur gentiliū scandalum.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dixerunt quòd illa prohibitio apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spirituales intellectum; ut scilicet in prohibitione sanguinis intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitionem immolatorum intelligatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tanquam perse malum. Ethanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mysticè exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset su-

(1) Consentiant inter se doctores legem moisaicam cessasse in ipsa morte Christi, sed discrepant in explicando quid per mortem Christi sit intelligendum. Quidam volunt intelligere solum tempus quod ab ejus morte fuit usque ad resurrectionem; ita Dominicus Soto (De just. lib. II, quæst. V, art. 4). Alii usque ad Pentecostem extendunt, dicentes legem veterem etiam

aliquandò post resurrectionem obligasse, ut Suarez (De leg. lib. VI, cap. 15); alii verò, et probabilius cum D. Thoma, ipsum mortis articulum intelligunt (Cf. art. præc. ad 2).

(2) Sed peccavit tantum venialiter, ut indicat B. Thomas (2 2, quæst. XLIII, art. 6 ad 2 et clarius commentans in cap. 2 ad Galat.

per hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quòd ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud (Ezech. xlv) : *Omne morticinum*, etc. (circa fin. comment. ad cap. 44) : « Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt. » Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quàm alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quòd ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quòd posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reitùs ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causâ, cessavit et effectus, manifestatâ evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quòd *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur (Matth. xv, 11., et quòd *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut (I. Timoth. iv, 4) dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus; et primò considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum. — Circa primum quærentur quatuor: 1º Quæ sint judicialia præcepta. — 2º Utrùm sint figuralia. — 3º De duratione eorum. — 4º De distinctione eorum.

ARTICULUS I. — UTRUM RATIO PRÆCEPTORUM JUDICIALIUM CONSISTAT IN HOC QUOD SUNT ORDINANTIA AD PROXIMUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quòd sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia à moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (qu. xcix, art. 4). Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quòd ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (qu. xcix, art. 4, et qu. ci, art. 1). Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est (quæst. cii, art. 6, ad 1 et ad 6). Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quòd ordinent hominem ad proximum.

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. xviii, 8), inter cætera bona opera viri justi : *Si judicium verum fecerit inter virum et virum*. Sed judicialia præ-

cepta à iudicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

CONCLUSIO. — Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex institutione vel divinâ vel humanâ vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. xcv, art. 2. et quæst. xcix, art. 3 et 4), præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eò quòd à ratione dicuntur mores humani. Alia verò præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis; quia scilicet in se considerata non habent absolutè rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicuntur *præcepta cæremonialia*; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicuntur *præcepta judicialia* (1). In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi iudicis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam verò sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quòd homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum (Polit. lib. 1, cap. 3. ante med.). Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel iudex in civitate. Sciendum tamen quòd quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quàm ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quàm per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quàm judicialia.

(1) Et sic patet præcepta judicialia nihil aliud esse quàm leges quæ vocantur civiles.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA ALIQUID FIGURENT.

De his etiam infra, art. 3 corp. et 2 2, quæst. LXXVII, art. 7 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quòd sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quòd neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit; quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (quæst. ci, art. 2 ad 2). Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed *contra* est quòd (Exod. xxi) judicialia præcepta allegoricò et moraliter exponuntur (1).

CONCLUSIO. — Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundum justitiam et æquitatem instituta sint; aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.

Respondeo dicendum quòd dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale: uno modo primò et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi. Quædam verò præcepta sunt figuralia non primò et per se, sed ex consequenti; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et æquitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud (I. Cor. x, 11): *Omnia in figura contingebant illis*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præcepta cæremonialia alio modo (2) sunt figuralia quàm judicialia, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd populus Judæorum ad hoc electus erat à Deo quòd ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xii, cap. 24, in princ.). Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quàm judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mysticè, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longè clariora secundum homines fuerint.

Ad *tertium* dicendum, quòd ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quòd referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

(1) Sic præceptum illud (Deut. xxv): *Non alligabis os bovi trituranti*; Apostolus ipse allegoricè interpretatur (I. Cor. ix): *Numquid de bobus cura est Deo? an propter nos uti-*

que hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt.

(2) Præcepta cæremonialia erant directè et essentialiter figuralia, judicialia verò tantum indirectè.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA VETERIS LEGIS PERPETUAM OBLIGATIONEM HABEANT.

De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 1 corp. et art. 2 corp. et ad 4, et 2 2, quæst. LXII, art. 3 ad 4, et quæst. LXXXI, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 13, quæst. 1, art. 5, quæst. II ad 5, et quodl. II, art. 8, et 4, art. 13 corp. et Hebr. VII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur (Sap. 1). Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quàm institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multò magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (Hebr. VII, 18) quòd *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem*; quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod non poterat *facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis*, ut Apostolus dicit (Hebr. IX, 9). Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur. sed adhuc efficaciam habent.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. VII, 12) quòd, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

CONCLUSIO.—Judicialia veteris legis præcepta Christo veniente (per quem Ecclesiæ status mutabatur) evacuata sunt: ita tamen ut ab Ecclesiæ præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset: aliud est de cæremonialibus præceptis.

Respondeo dicendum quòd judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quàm cæremonialia: nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint mortua, sed etiam mortifera observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera: quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret (1), nisi fortè hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentie ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.). Dictum est enim quòd præcepta cæremonialia sunt figuralia primò et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa (2). Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur

(1) Nonnulla ex illis præceptis sub ipsa lege evangelica conservata sunt, scilicet quedam matrimonii impedimenta, decimæ, jejunia, etc. Non verò, ut ait S. Leo, *legalibus nos omnibus subjicimus; sed utilitatem continentia quæ Christi Evangelio servit, amplectimur*.

(2) Ita sentiunt Suarez (De leg. lib. IX, c. 44),

Soto (De justit. lib. II, quæst. V, art. 4), Salmtero (Ad Gal. V, quæst. III). Cajetanus docet præcepta cæremonialia tanquam ritus sacros observari posse, dummodò non observarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, sed illius sententia ab aliis rejicitur.

(Gal. iii). Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quòd status prioris populi adhuc duraret, et quòd Christus nondum venisset.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia quidem perpetuò est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quòd varietur secundum diversum hominum statum.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eadem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica (lib. iii, cap. 5, 6 et 9). Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quòd conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV. — UTRUM PRÆCEPTA JUDICIALIA POSSINT HABERE ALIQUAM CERTAM DIVISIONEM.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quòd reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quòd non habeant certam distinctionem.

Sed *contra*, ubi est ordo, oportet quòd sit distinctio. Sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maxime debent habere distinctionem certam.

CONCLUSIO. — Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo (nempe secundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur) judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse, fatendum est.

Respondeo dicendum quòd cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quòd præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini

ad servum; et secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis; et hæc est quarta pars judicialium præceptorum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (quæst. c, art. 3); et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum (2).

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1^o De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes. — 2^o De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. — 3^o De his quæ pertinent ad extraneos. — 4^o De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS DE PRINCIPIBUS ORDINAVERIT.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit (Polit. lib. iii, cap. 4, circa princ.), « ordinatio populi præcipuè dependet ex maximo principatu. » Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus: primo quidem (Exod. xviii, 21): *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et (Num. xi, 16): *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel*; et (Deut. i, 13): *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, « optimi est optima adducere, » ut Plato dicit in Timæo (aliquant. à princ.). Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maximè repræsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio;

(1) De hujus porro quadripartitæ judicialium præceptorum divisionis membro quolibet speciatim agetur quæstione sequenti per ordinem, et suo unumquodque seorsim articulo explicabitur.

(2) Reperiuntur enim præcepta de institutione principum et officio eorum (Deut. cap. 16, 17

et 18); præcepta pertinentia ad concives (ibid. cap. 19 et 20); præcepta ad extraneos spectantia (ibid. cap. 21, 22 et seq.); ea denique quæ ad domesticam conversationem attinent (ibid. cap. 34 et seq.).

sicut permittitur (Deut. xvii, 14) : *Cum dixeris : Constituam super me regem... eum constitues, etc.*

3. Præterea, sicut dicitur (Matth. xii, 25) : *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur* : quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipuè debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divinâ introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam (III. Reg. ii).

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet (Hebr. v), ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipuè cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet (Exod. xxiii, 8) : *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim (I. Reg. viii, 11) : *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis : filios vestros tollet, etc.* Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed *contra* est quòd populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur (Numer. xxiv, 5) : *Quàm pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus.

CONCLUSIO. — Cum in eo regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspici, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.

Respondeo dicendum quòd circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda : quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur (Polit. lib. ii, cap. 1). Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum; cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit (Polit. lib. iii, cap. 5), præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus (1) principatur secundum virtutem; et aristocratia, id est potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis verò est omnis politia (2) bene commixta ex regno, inquantum unus præest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est potestate po-

(1) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolai et edit. Patav. Edit. Rom. : *Præcipuè tamen est unum regimen, in quo unus, etc.*

(2) Ita edit. Patav. an. 1742. Nicolai cum cod.

Tarrac. : *Talis est enim omnis politia.* Edit. Rom. cum cod. Camerac. : *Talis est enim (Garcia verò) optima politia.* Cod. Alcan., *politica.*

puli, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum (1). Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim (Deut. i, 15): *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*; et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quòd isti de omni populo eligebantur: dicitur enim (Exod. xviii, 21): *Provide de omni plebe viros sapientes, etc.*, et etiam quòd populus eos eligebat; unde dicitur (Deuter. i, 13): *Date ex vobis viros sapientes, etc.* Unde patet quòd optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd populus ille sub speciali cura Dei regeretur; unde dicitur (Deuter. vii, 9): *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris*. Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit (Num. xxvii, 16): *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc*; et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis iudicibus qui post Josue fuerunt, legitur quòd *Deus suscitavit populo salvatorem*; et quòd *spiritus Domini fuit in eis*, ut patet (Judic. ii et iii). Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet (Deut. xvii, 15): *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit*.

Ad *secundum* dicendum, quòd regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia « non est nisi virtuosus bene ferre bonas fortunas, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 8). Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipuè Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maximè homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus à principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel (I. Reg. viii, 7): *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos*. Instituit tamen à principio circa regem instituendum, primò quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, et non facerent regem alterius gentis: quia tales reges solent parùm affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundò ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbè eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à justitia declinarent.

Ad *tertium* dicendum, quòd divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maximè contra regem David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde

(1) Hanc reipublicæ ordinationem ut optimam et perfectissimam tenent omnes doctores catholici, et quod mirum est Plato, Aristoteles, Con-

fucius et omnes antiquorum temporum philosophi præclarissimi eandem docuerunt sententiam.

dicitur (Oseæ xiii, 11) : *Dabo tibi regem in furore meo; et (Oseæ viii, 4) : Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quòd sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultûs. Et ideo oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quàm in primitiis, quàm etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent (1). Sed principes, sicut dictum est (in corp. art.), assumebantur ex toto populo; et ideo habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipuè cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur à popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quòd illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes : et hoc patet per hoc quod in fine subdit : *Vosque eritis ei servi*; quod propriè pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim : *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere quòd bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat à subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER FUERINT TRADITA PRÆCEPTA JUDICIALIA QUANTUM AD POPULARIUM CONVICTUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacificè vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim (Deut. xxiii, 24) : *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit.* Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maximè multæ civitates et regna destruuntur, quòd possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit (Polit. lib. ii, cap. 7, ante med.). Sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim (Num. xxvii, 8) : *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas.* Ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maximè conservatur per hoc quòd homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur (Polit., lib. i, cap. 5 et 7). Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quòd possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet (Levit. xxv). Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maximè expedit ut homines sint prompti ad mutuam concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quòd creditores accepta non reddunt; unde dicitur (Eccli. xxix, 10) : *Multi non causâ nequitiae non fuerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primò quidem quia mandavit (Deut. xv, 2) : *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit,*

(1) Nempè quia hoc ipso quòd per successionem ad hoc ministerium vel officium deputa-

bantur, nullas prorsus proprias facultates habebant vel proprias possessiones.

quia annus remissionis est Domini; et (Exod. xxii, 10) dicitur quòd *si præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur*. Secundò, quia auferitur ei securitas quæ habetur per pignus: dicitur enim (Deut. xxiv, 10): *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas*; et iterum (xii): *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei*. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur (II. Machab. iii, 15), quòd *sacerdotes invocabant eum de cælo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret*. Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim (Exod. xxii) quòd in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domûs conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur (Levit. xix, 13): *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane*.

7. Præterea, cùm frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex (Deut. xvii), ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur (Deut. xix, 15): *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

9. Præterea, poena debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde dicitur etiam (Deut. xxv, 2): *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*. Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim (Exod. xxi, 1), quòd *restituatur fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove*. Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœnâ puniuntur, sicut (Numer. xv) lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comestationibus vacabat et conviviis*, mandatur lapidari (Deut. xxi). Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xxi, cap. 11, circa princ.), « octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem. » Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cùm fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* verò, sicut (Num. xv) mandatur de quodam, quòd in carcerem includatur; *verbera* verò, sicut (Deut. xxv, 2): *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari*; *ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; mortem etiam inferebat, ut patet etiam (Levit. xx, 9): *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur*: pœnam etiam talionis (1) lex induxit, dicens (Exod. xxi, 24): *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quòd alias duas pœnas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non infixit.

11. Præterea, poena non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non

(1) Ex eo sic vocatur quòd per hanc pœnam tale pro tali rependatur; perindè ac à Græcis dicitur, ut frequenter apud Aristotelem videre est,

αὐτὸ πένονθος veluti *contrapassum*, cùm quis vicissim repatur id quod intulit alteri vel infixit.

possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur poena (Exod. **xxi**, 29) : *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem*; et (Levit. **xx**, 16) dicitur : *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo*. Sic igitur videtur quòd inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit (Exod. **xxi**), quòd homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multò minùs reputatur quàm occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari poena homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. **xxi**, 1) quòd *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis et ignorabitur cædis reus, seniores propinquiore civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ*.

Sed *contra* est quod pro speciali beneficio commemoratur (Psal. **cxlvi**, 20) : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis*.

CONCLUSIO. — Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tam quæ : principum auctoritate, quàm quæ propriâ privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita esse certum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus (De civ. Dei, lib. **ii**, cap. 21, circa med.) introducit à Tullio dictum, « populus est coetus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus. » Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis lege ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem quæ fit propriâ voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate unuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quòd judicia inter homines exerceantur, et poenæ malefactoribus inferantur. Potestati verò privatarum personarum subduntur res possessæ : et ideo propriâ auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet (Deut. **xvi**, 18) : *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio*. Instituit etiam justum judicii ordinem : unde dicitur (Deut. **i**, 16) : *Quod justum est judicate; sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio*. Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptionem munerum judiciibus prohibendo, ut patet (Exod. **xxiii**, et Deut. **xvi**). Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet (Deut. **xvii** et **xix**). Instituit etiam certas poenas pro diversis delictis, ut post dicetur (in resp. ad 10). Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus (Polit. lib. **ii**, cap. 3), quòd possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta : primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim (Num. **xxxiii**, 53) : *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis*. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit (Polit. lib. **ii**, cap. 5 et 7), ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit : unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur (Num. **xxxiii**, 54) : *Pluribus dabitur latiore, et paucioribus angustiore*. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alie-

nentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur (Num. xxxvi). Secundò verò instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis; et primò (1) quantum ad curam; præceptum est enim (Deut. xxii, 1) : *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo*; et similiter de aliis: secundò quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licet comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes verò specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur (Lev. xix, et Deut. xxiv); et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur (Exod. xxiii, et Lev. xxv). Tertiò verò statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam purè gratuitam; unde dicitur (Deut. xiv, 28) : *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur*; aliam verò cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quòd lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. xiii, 8), *qui diligit proximum legem implevit*; quia scilicet omnia præcepta legis, præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quòd homines sibi invicem bona communicent; quia dicitur (I. Joan. iii, 17) : *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facillè sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus (I. Tim. vi, 18) divitibus mandat *facillè tribuere et communicare*. Non autem facillè communicativus est qui non sustinet quòd proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facillè communicandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd lex non statuit quòd mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quòd sortes tribuum non confunderentur, ut habetur (Num. ult.).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. ii, cap. 3), « regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis. » Unde, sicut ipse dicit (ibid.), apud quasdam Gentilium civitates

(1) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest, *primo*. Cod. Alcan., *esset communis*

præ; quod legendum putat Madalena *propriè* vel *patriæ*. An pro *primo* errante manu scriptum est?

statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quòd omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quòd et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removet, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia verò domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quòd in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus verò quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente (1), in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congruè statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quòd, sicut dictum est (resp. ad 1), intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quòd sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maximè est amicitiae fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolutè donantur, sed etiam in his quæ mutuò conceduntur; quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primò quidem ut faciles se præberent ad mutuuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur (Deut. xv). Secundò ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quòd statim restituerentur. Dicitur enim (Deut. xxiii, 19): *Non feneraberis fratri tuo ad usuram*; et (xxiv, 6): *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi*; et (Exod. xxii, 26) dicitur: *Si pignus à proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei*. Tertiò ut non importunè exigerent; unde dicitur (Exod. xxii, 25): *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor*; et propter hoc etiam mandatur (Deuter. xxiv, 13): *Cum repetes à proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit*; tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo sua invadatur; tum etiam, quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minùs indiguerit. Quartò instituit quòd in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commodè reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum eà dilectione quâ etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia verò mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si verò, eo præsentem, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maximè si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent

(1) Id est, in villa non murata, ut ait Nicolai.

mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maximè hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebant certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad *quintum* dicendum, quòd hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quàm ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter: uno modo ex causa inevitabili vel naturali, putà si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinsecà, putà si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum à bestia; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, putà per furtum; et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (in resp. ad 4), ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia: de minori enim negligentia tenebatur quàm depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad *sextum* dicendum quòd, mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex providè ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad *septimum* dicendum, quòd judices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum: uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur (Deut. xvi, 18, *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio*). Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur (Deut. xvii, 8): *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et judicium extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit in illo tempore*. Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad *octavum* dicendum, quòd in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licèt sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quòd conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam ve-

rum, et præcipuè si in suo testimonio non vacillent, vel aliàs suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quòd non de facili à veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissimè examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur (Deuter. xix). Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum; quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud (Joan. viii, 17): « In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est » (tract. 36 in Joan., ad fin.).

Ad *nonum* dicendum, quòd non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis poena infligitur: primò quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, poena gravior debetur; secundò propter peccati consuetudinem, quia à peccatis consuetis non faciliè homines abstrahuntur nisi per graves poenas; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves poenas; quartò propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum: quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur à poena; dicitur enim (Deut. xxi, 26), quòd *puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam*. Si verò aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, putà cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc poena secundum veritatem judicii diminui debet; nisi fortè propter communem utilitatem poena aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit; et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur (Levit. iv, 27): *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam*. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quòd in poena furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt à furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri à furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quòd oves furto subtraherentur; unde lex majorem poenam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficiliùs custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideo adhuc hic majorem poenam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi fortè idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quòd cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (ordin., princ. cap. xxi Exod.), quòd bos habet quinque uti-

litates; quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hîc sup.). Ille verò qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (quæst. c, art. 3, in corp. et ad 2); unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad *decimum* dicendum, quòd lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominie. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus: in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundò infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur (Exod. xxi). Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis à populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideo (I. Reg. xxvi, 19), dicitur quòd David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim (Deut. xix), quòd qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisset odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad *undecimum* dicendum, quòd animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quàm si subito cornupeta efficeretur. Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad *duodecimum* dicendum, quòd ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errant.* lib. iii, cap. 41, à med.), quia frequenter interfecto est de civitate propinquiore. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quòd seniores citati jurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et rarò poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipuè antequam laboret sub iugo, significabatur quòd qui-

cumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicisconcisio significabat; et quòd tanquam vilis et abjectus à consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quòd vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mysticè autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quòd in valle inculca occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III. — UTRUM JUDICIALIA PRÆCEPTA SINT CONVENIENTER TRADITA QUANTUM AD EXTRANEOS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus (Act. x, 34): *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xxiii, 3) quòd *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam* (1) *Domini in æternum*; è contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam poenam. Sed quòd homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur (Deut. xxiii, 2), quòd *eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim (Exod. xxii, 21): *Advenam non contristabis, neque affliges eum; advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti*; et (xxiii, 9): *Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quòd usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit (Deuteron. xxiii), ut alienis ad usuram pecuniam mutarent.

4. Præterea, multò magis appropinquant nobis homines quàm arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundum illud (Eccli. xiii, 19): *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus (Deuter. xx) mandavit quòd de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xx), quòd imminente prælio, aliqui domum remittantur, putà qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare. Sed quòd homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur à labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed *contra* est quod Sapientia divina dicit (Prov. viii, 8): *Justi sunt cuncti sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum.*

(1) *Intrare in Ecclesiam Domini*, in hoc loco idem significat ac admitti ad senatum populi, seu fieri civem honorabilem; unde (Ec-

cles. xxxviii) cùm de mechanicis artificibus dicitur, quòd *in Ecclesiam non transilient*, mox additur: *Super sellam judicis non sedebunt.*

CONCLUSIO. — Quoniam cum extraneis non hostibus pacificè agere, et cum hostibus bellum justè inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoriâ moderatè uti lex præcipiebat; convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : uno modo pacificè, alio modo hostiliter; et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacificè communicarent. Primò quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ; et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit; nam (Exod. xii, 21) dicitur : *Advenam non contristabis*; et (xxiii, 9) dicitur : *Peregrino molestus non eris*. Tertiò verò, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur; non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit (Polit. lib. iii, cap. 1, à med.). Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau fratris Jacob in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam verò, quia hostilem se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, quia magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim (Exod. xvii, 16) : *Bellum Dei erit contra Amalec à generatione in generationem*. Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primò quidem instituit ut bellum justè iniretur : mandatur enim (Deut. xx), quòd cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primò pacem; secundò instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit quòd imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; terciò mandavit ut impedimenta prælii removerentur remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare; quartò instituit ut victoriâ moderatè uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines nullius gentis exclusit lex à cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem; dicitur enim (Exod. xii, 48) : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus; et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ*. Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dictà (in corp. art.), sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi; alii verò perpetuò excluderentur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim puniatur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant, ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii à simili peccato abstineant. Poteratta-

men dispensativè aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut (Judith, xiv, 6) dicitur quòd *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus*; et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat*. Licèt possit dici quòd illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (Polit. lib. iii, cap. 3, à med.), dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, putà dare consilium vel judicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quòd habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excluderentur ab Ecclesia, id est à collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipuè in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit (Polit. lib. ii, cap. 7, circ. med.). Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Dicitur enim (Isa. lvi, 3): *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus à populo suo; et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacificè se haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad *quartum* dicendum, quòd circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat; dicitur enim (Deut. ix, 5): *Quia illæ egerunt impiè, introeunte te, deletæ sunt*. Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subiiciendum.

Ad *quintum* dicendum, quòd novus ædificator domûs, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excluderentur à prælio propter duo: primò quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quòd ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundò, quia, sicut Philosophus dicit (Phys. lib. ii, text. 56), «infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.» Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret; hujusmodi homines à mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem à prælio.

Ad *sextum* dicendum, quòd timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia

incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER LEX VETUS PRÆCEPTA EDIDERIT CIRCA DOMESTICAS PERSONAS.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit (Polit. lib. 1, cap. 3 et 4). Sed id quod est alicujus, perpetuò ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit (Exod. xxi) quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini: ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur (Deut. xxi) quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur (Deut. xxiii, 15): *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis asperè affligunt servos suos aut ancillas: asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur (Exod. xxi, 21) quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virgâ, si uno die supervixerit, non subiacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium; ut dicitur (Polit. lib. 1, cap. 4, circ. med., et lib. iii, cap. 4). Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur (Deuter. xxi), quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit (Deut. vii) ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet (1. Esdr. x). Inconvenienter igitur (Deuter. xxi) conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcipit esse vitandos, ut patet (Lev. xviii). Inconvenienter igitur mandatur (Deut. xxv), quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit (Deut. xxiv) quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium (Num. v). Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. xviii, 10): *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

CONCLUSIO. — De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, rectè convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.

Respondeo dicendum quòd communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit (Polit. lib. 1, cap. 1, à med.), est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, vir ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde (Deut. v, 14) Dominus mandavit *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu*; iterum quantum ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur (Exod. xxi); et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur (Exod. xxi). Mandatur etiam insuper (Deut. xv) ut eis detur viaticum. Circa uxores verò statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur (Numer. ult.), et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur: et quòd aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur (Deut. xxv), et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur; prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falsò crimen imponit uxori, ut habetur (Deut. xxii), et quòd etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur (Deut. xxi), et etiam quòd propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret; ut patet (Deut. xxiv). Et ut etiam major dilectio inter conjuges à principio contrahatur, præcipitur quòd cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut liberè possit lætari cum uxore sua. Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo (1) eos in fide; unde dicitur (Exod. xii, 26): *Cum dixerint vobis filii vestri: Quæ est ista religio? dicetis eis: Victimam transitus Domini est*: et quòd etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur (Deut. xxi, 20) quòd patres dicere debent: *Monita nostra audire contemnit, comessionibus vacat, et luxuriæ atque conviviis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia filii Israel erant à Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur (Lev. xxv, 39): *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit: mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum*; et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

(1) Al., instituendo.

Ad *secundum* dicendum, quòd mandatum illud intelligitur de servo qui à domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad *tertium* dicendum, quòd circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrùm sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cùm servus in manu domini verberantis moreretur. Si verò læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, putà cùm percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquot dies; incertum enim erat utrùm ex percussione mortuus esset; quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quòd statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat; quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subiaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius est.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in solut. arg. 1), nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quòd paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut exire ancillæ consueverunt*. Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quàm quasi servum, secundum illud (Lev. xxv, 39): *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit*.

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. ult. ant. med.), principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces compriimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax à principibus civitatis puniretur.

Ad *sextum* dicendum, quòd Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quòd suos ritus retinerent. Si qua verò idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socroi suæ: *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus*, ut habetur (Ruth, 1, 16). Et ideo captiva non aliter mittebatur in uxorem duci, nisi prius rasâ cæsarie, et circumcisis unguibus, et depositâ veste, in qua capta est, flieret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 49, circ. med.), « quia immitigabile (1) malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsentī vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio. » Non autem alius, quàm frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti; quia non ita crederetur, quī ex tali conjunctione erat nasciturus,

(1) *Immitigabile malum* perinde est ex græco ἀπαράμυθτον ac *inconsolabile*, sive quod nullo solatio leniri potest.

esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet quòd frater in accipiendo uxorem fratris sui, personam fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quòd lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset (1), sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit (Matth. xix); sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur (Vid. Suppl. quæst. lxvii).

Ad nonum dicendum, quòd uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur (Job, xxiv, 15). Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum: quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova: et primò de ipsa secundum se; secundò de ipsa per comparisonem ad legem veterem; tertio de his quæ in lege nova continentur. Circa primum quærentur quatuor: 1º Qualis sit, utrùm scilicet sit scripta, vel indita. — 2º De virtute ejus, utrùm justificet. — 3º De principio ejus, utrùm debuerit dari à principio mundi. — 4º De termino ejus, utrùm scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA SIT LEX SCRIPTA.

De his etiam infra, art. 2 et 5 corp. et quæst. cvii, art. 4 ad 2 et 5, et quæst. cviii, art. 4 corp. et ad 4, et quodl. iv, art. 45 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum (Joan. xx, 31): *Hæc autem scripta sunt, ut credatis*. Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illud (Rom. ii, 14): *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret à lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim (Sap. vii, 27), quòd *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit*. Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est quòd lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim (Hebr. viii, 8), inducens auctoritatem quæ habetur (Jerem. xxxi): *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda Testamentum novum, et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit: Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mente (2) eorum, et in corda eorum superscribam eas*. Ergo lex nova est lex indita.

CONCLUSIO. — Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus sancti in corde fidelium scripta, secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant.

(1) Quibus conformiter scribit D. Thomas (quæst. cviii, art. 5 ad 2) quòd circa judicialia præcepta errabant scribæ et pharisæi, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones, existimabant esse per

se justa, scilicet repudium uxoris et usuras accipere ab extraneis.

(2) In visceribus habet editio Vulgata (Hier. xxxi, 33).

Respondeo dicendum quòd « unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. ix, cap. 4, ante med.). Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifestè apparet per Apostolum, qui (Rom. iii, 27) dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei; ipsam enim fidei gratiam legem appellat.* Et expressius (Rom. viii, 2) dicitur: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me à lege peccati et mortis.* Unde et Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 16 et 26) quòd « sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium; » et alibi dicit (in eodem lib. cap. 21, in princ.): « Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus sancti? » Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quàm circa agenda. Et ideo dicendum est quòd principaliter lex nova est lex indita (1), secundariò autem est lex scripta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritus sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum verò continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus sancti gratiæ. Mundus enim, id est amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur (Joan. xiv). Usus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd dupliciter est aliquid inditum homini: uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum; et hoc modo lex nova est indita homini, non solum iudicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus unquam habuit gratiam Spiritus sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA JUSTIFICET (3).

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non justificet. Nullus enim justificatur nisi legi Dei obediat, secundum illud (Hebr. v, 9): *Factus est, scilicet Christus, omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ.* Sed Evangelium non semper hoc operatur quòd homines ei obediunt; dicitur enim (Roman. x, 16): *Non omnes obediunt Evangelio.* Ergo lex nova non justificat.

(1) Sed observandum est aliter esse inditam quàm legem naturalem, ut explicat ipse S. Doctor (in respons. ad 2).

(2) Quod à conc. Milevit. ita definitum fuit (can. 5): *Quicumque dixerit gratiam Dei in qua justificamur per Jesum Christum Dominum Nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adiutorium ut non committantur; anathema sit.*

(3) Juxta mentem D. Thomæ, si lex nova spectetur secundum id quod in ea est principale, verè justificat; si autem spectetur id quod in illa est secundarium, non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat (ad Rom.) quòd lex vetus non justificabat, quia eà adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim (Rom. iv, 15): *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio*. Sed multò magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim poenà est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud (Hebr. x, 28): *Irritum quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud (Rom. viii, 33): *Deus est qui justificat*. Sed lex vetus fuit à Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quàm lex vetus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. i, 16): *Non erubescio Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

CONCLUSIO. — Lex evangelica, cum sit ipsa Spiritus sancti gratia, necessario hominem justificat; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. in corp. et ad 1), ad legem Evangelii duo pertinent: unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus sancti interioriùs data; et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. De spiritu et littera (cap. 17, circ. princ.): « Ibi, scilicet in veteri Testamento, lex extrinsecus est posita, quæ injusti terrerentur; hic, scilicet in novo Testamento, intrinsecus data est qua justificarentur. » Aliud pertinet ad legem Evangelii secundariò, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit (II. Cor. iii, 6): *Littera occidit, spiritus autem vivificat*; et Augustinus exponit (lib. De spiritu et littera, cap. 14 et 17), quòd per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interioriùs gratia fidei sanans (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa; scilicet quantum ad documenta et præcepta exterioriùs homini posita vel scripto vel verbo.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori poenà est dignus; tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quòd lex nova iram operatur; quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad *tertium* dicendum, quòd legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter: nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit (II. Cor. iii). Proinde, sicut Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 18, in princ.), « litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem, scilicet novi Testamenti legem, ministrationem spiritus, et minis-

(1) Hinc modò docet Scriptura legem justificare, modò contrarium videtur innuere: Vos

mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis. Abierunt retrò, etc.

trationem justitiæ dicit ; quia per donum Spiritûs operamur justitiâ, et à prævaricationis damnatione liberamur. »

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA DEBUERIT DARI A PRINCIPIO MUNDI.

De his etiam supra, quæst. xci, art. 5, ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova debuerit dari à principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur (Rom. ii, 14). Sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloriâ Dei*, ut dicitur (Rom. iii, 23). Ergo à principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur (I. Tim. ii, 4), mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet (Matth. ult. et Marc. ult.). Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quòd à principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quàm salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet (Gen. i). Ergo etiam lex nova, quæ maximè est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus à principio mundi dari.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. xv, 46) : *Non prius quod spirituale est, sed quod animale*. Sed lex nova est maximè spiritualis. Ergo lex nova non debuit à principio mundi dari.

CONCLUSIO. — Lex nova cùm sit lex gratiæ, imò principaliter ipsa Spiritûs sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum, consummatâ per Christum redemptione tolleretur.

Respondeo dicendum quòd triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), principaliter est gratia Spiritûs sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummatâ redemptione per Christum. Unde dicitur (Joan. vii, 39) : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*. Et hanc rationem manifestè assignat Apostolus (Rom. viii, 3), ubi postquam præmiserat de lege spiritûs vitæ, subjungit : *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ : non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine ; sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus (Galat. iii, 24) : *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur ; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædago*. Tertia ratio sumitur ex hoc quòd lex nova est lex gratiæ. Et ideo primò oportuit quòd homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratiâ indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus (Rom. v, 20), dicens : *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd humanum genus propter peccatum

(1) Quando verò lex nova cæperit obligare non facile potest definiri. Quidam enim putant quòd statim à morte vel resurrectione Christi : alii quòd à Pentecoste. Verisimilius videtur quòd à Pentecoste cæperit obligare, obligaritque eos

qui erant Jerosolymis ; reliquos autem sive Judæos, sive gentiles postea, paulatim scilicet successu temporis, secundum quòd eis promulgata fuerit.

primi parentis meruit privari auxilio gratiæ ; et ideo « quibuscumque non datur, hoc est ex justitia ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia, » ut Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, implic. cap. 4, à med., expressè autem epist. 127, olim 107, à med.). Unde non est acceptio personarum apud Deum (1) ex hoc quòd non omnibus à principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corpore articuli).

Ad *secundum* dicendum, quòd diversitas locorum non variat diversum statum humanis generi qui variatur per temporis successionem ; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum ; sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NOVA SIT DURATURA USQUE AD FINEM MUNDI (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit (I. Corinth. xiii, 10), *cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed lex nova ex parte est ; dicit enim Apostolus (ibid.) : *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*. Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus (Joan. xvi) promisit discipulis suis in adventu Spiritus sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius à Filio, et Filius à Patre ; ita Spiritus sanctus à Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant ; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritus sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit (Matth. xxiv, 14) : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio*. Sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus sancti, quasi alia lex.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. xxiv, 34) : *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant* : quod Chrysostomus (hom. lxxviii in Matth., parum à princ.) exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi.

CONCLUSIO. — Lex nova cùm omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.

Respondeo dicendum quòd status mundi variari potest dupliciter : uno modo secundum diversitatem legis ; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tan-

(1) In his quæ merè gratuita sunt locum non habet personarum acceptio, quemadmodum hic indicat S. Doctor et supra (quæst. xcvi, art. 4 ad 2 et alibi).

(2) Sententiam à S. Doctore in hoc articulo traditam Suarez tenet ut certissimam et eam argumentis maximi momenti comprobatur.

quam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quàm status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quàm quod immediatè in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex: unde Apostolus dicit (Hebr. x, 19): *Habentes itaque, fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobi viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quàm status novæ legis: quia tantè est unumquodque perfectius, quantò est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundum quòd homines diversimodè se habent ad eandem legem, vel perfectius, vel minùs perfectè; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cùm quandoque leges optimè custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus sancti perfectius vel minùs perfectè ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quòd sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quàm hætenùs habita fuerit, et maximè ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, id est, « et tempore priùs, et cæteris abundantius, » ut Glossa interl. dicit (Rom. viii).

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Dionysius dicit (De eccles. hier. cap. 5, parum à princ.), triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis; secundus novæ legis; tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur (I. Corinth. xiii, 12): *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. Contra Faustum, ubi non occurrit, sed habetur in lib. De hæresib., hæresi 26 et 46), Montanus et Priscilla (1) posuerunt, quòd promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quòd fuit completa in Manichæo (2), quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant Actus apostolorum, in quibus manifestè ostenditur quòd illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iteratò eis promisit (Act. i, 5): *Baptizamini Spiritu sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur (Act. ii). Sed istæ vanitates (3) excluduntur per hoc quod dicitur (Joan. vii, 39): *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quòd statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus sancti. Docuit autem Spiritus sanctus apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud (Act. i, 7): *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua.*

Ad tertium dicendum, quòd lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit (Joan. v, 46): *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scrip-*

(1) Montanus circa annum Domini 175, docuit legem à Christo datam velut imperfectam, suo sæculo esse finitam, et in ejus locum se, tanquam Paracletum, aliam perfectiorem afferre.

(2) Stultitia Manetis aut manichæorum fere eadem fuit ac Montani dementia. Novum enim Paracletum expectabant.

(3) At. *varietates.*

sit. Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus sancti, secundum illud (Rom. viii, 2): *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu, etc.*, unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus sancti.

Ad *quartum* dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit (Matth. iii, 2): *Appropinquavit regnum cælorum*, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatione Evangelii Christi potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi; et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe (1), etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (hom. lxxvi in Matth., aliquant. à princ.). Et secundum hoc quod additur: *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatione Evangelii in universo orbe cum pleno effectū, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus (epistola ad Hesychn., circa med.), « nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe; » sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem; et circa hoc quærentur quatuor: 1º Utrum lex nova sit alia lex à lege veteri. — 2º Utrum lex nova impleat veterem. — 3º Utrum lex nova contineatur in veteri. — 4º Quæ sit gravior; utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA SIT ALIA A LEGE VETERI.

De his etiam supra, quæst. li, art. 3, et Gal. i, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia à lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus: quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur (Hebr. xi, 6). Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa (Matth. xxi). Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro Contra Adamantium (vel Adimantum) Manichæi discipulum (cap. 17, inter princ. et med.), quod « brevis differentia legis et Evangelii est, timor et amor. » Sed secundum hæc duo, nova lex et vetus diversificari non possunt; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis (Levit. xix, 18): *Diliges proximum tuum*; et (Deut. vi, 5): *Diliges Dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum (lib. iv, cap. 11), quod « vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna; » quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud (Marc. x, 30): *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres, etc.*; et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud (Hebr. xi, 16): *Nunc autem meliorem (patriam) appetunt, id est, cælestem*; quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quod nova lex non sit alia à veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem (Rom. iii), veterem legem appellans *legem factorum*, legem verò novam appellans

(1) Temporibus apostolorum jam fuerat ita prædicatum Evangelium, quippe ad maximam

orbis tunc reperti et cogniti partem jam pervenerat notitia Evangelii Christi.

legem fidei. Sed lex vetus fuit etiam *lex fidei*, secundum illud (Hebr. xi, 39): *Omnes testimonio fidei probati sunt*; quod dicit de patribus veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum*: dicitur enim (Matth. v, 44): *Benefacite his qui oderunt vos*; et (Luc. xii, 19): *Hoc facite in meam commemorationem*. Ergo lex nova non est alia à lege veteri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Hebr. vii, 12): *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

CONCLUSIO. — Cum lex nova, lex charitatis sit, et propinquius ad Deum ducat quam vetus, quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licet non specie: quia ad eundem finem, nempe ut Deo subdantur, utraque tendit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xc, art. 2), omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt: uno modo quia ordinantur ad diversos fines; et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso; sicut patet quòd motus differunt specie, secundum quòd ordinantur ad diversos terminos; secundum verò quòd una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter: uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quòd populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quòd optimates civitatis dominarentur: alio modo duæ leges distingui possunt, secundum quòd una propinquius ordinat ad finem, alia verò remotius; putà in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo quòd secundum primum modum lex nova non est alia à lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundum illud (Rom. iii, 30): *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem*. Alio modo lex nova est alia à lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit (ad Gal. iii); lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit (ad Coloss. iii) quòd est *vinculum perfectionis* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra (quæst. lxi, art. 1 et 2) quòd objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quòd illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quòd omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad faciendam autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agen-

(1) Utriusque legis discrimen in eo consistebat
1^o quòd veteris legis primarius promulgator fuerit Moyses, novæ autem Christus; 2^o quòd lex vetus promitteret corporalia et temporalia,

novæ verò principaliter spiritualia et æterna;
3^o quòd lex nova habeat vim sanctificandi, quæ caruit lex vetus.

dum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, putà ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, putà honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur lex timoris (1), inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarundam pœnarum; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipuè charitatis; et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinere, non simpliciter ejus voluntas à peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinere à peccato; et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritus sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur (Rom. v).

Ad tertium dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cvi, art. 1 et 2), lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interiorius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundariò aliqua facta et moralia et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus (Hebr. xi, 26), quòd *maiores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum improprium Christi*.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA LEGEM VETEREM IMPLEAT.

De his etiam 22, quæst. civ, art. 6 ad 2, et Sent. ii, dist. 9, art. 8 ad 4, et iv, dist. 44, quæst. ii, art. 2 ad 3, et Rom. iii, fin. et Ephes. ii, lect. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus (Gal. v, 2): *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim (Matth. v, 31): *Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœcham*; et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclu-

(1) Hinc Apostolus ipse dicit (Gal. iv): *Quanto tempore hæres parvulus est, nihil differt a servo*, etc.

sisse præcepta veteris legis de discretione ciborum (Matth. xv, 11), dicens : *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit : tetigit enim leprosum, ut dicitur (Matth. viii), quod erat contra legem : similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi (Joan. ix, 16) : *Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit*. Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data à Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est (quæst. xcix, art. 4). Sed Dominus (Matth. v), ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit (Matth. v, 17) : *Non veni solvere legem, sed adimplere*; et postea subdit : *Iota unum, aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant*.

CONCLUSIO. — Lex nova quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere, cum ille legem veterem servavit; tum doctrinâ, cum ille eam exposuit, perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari : scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosî, ut dictum est (quæst. xcii, art. 2). Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis : et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit (Rom. viii, 3) : *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud (II. Corinth. i, 20) : *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, id est, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat : unde (Colos. ii, 17) dicitur de cæremonialibus quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi*, id est, veritas pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ*. Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus opere et doctrinâ : opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud (Galat. iv, 4) : *Factum sub lege*. Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter : primò quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisei non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat : sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino à juramento absteineat, nisi in causa necessitatis. Tertiò adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet

(Matth. xix, 21), ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit : *Unum tibi deest : si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes*, etc.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est (qu. ciii, art. 3 et 4). Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quòd cæremonialia præcepta sunt impleta perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impletâ per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cùm implentur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xix, cap. 26, in princ.), « præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit; neque enim ait lex : *Qui voluerit, dimittat uxorem*, cui esset contrarium *non dimittere*; sed utique nolebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret. » Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facilè uxor dimittatur, solam causam fornicationis exceptit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti (1), sicut dictum est (in corp.); et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; à qua Dominus perfectiùs removit eum quem monuit omnino à vindicta abstinere. Circa odium verò inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem verò ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut nunc non observaretur; sed ostendit quòd nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solùm secundum figuram, ut supra dictum est (qu. cii, art. 6 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est (qu. cii, art. 5 ad 4). Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio (Matth. xii) ostendit : tum quia operabatur miracula virtute divinâ, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cùm Pharisæi etiam salutis animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad *quartum* dicendum, quòd cæremonialia præcepta legis non commemorantur (Matth. v), quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp. et ad 1). De judicialibus verò præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quòd pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quòd homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solùm propter amorem justitiæ; quod adhuc in nova lege remanet.

(1) Quoad juramentum nihil præcepit Christus contra legem, quia non vetuit juramentum, sed tantum vetuit *ne promiscuè et in communi*

sermone juretur, id quod ad hoc valet ut juramentum melius observetur, et sic de aliis in hoc loco citatis.

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA IN LEGE VETERI CONTINEATUR.

De his etiam Gal. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova in lege veteri non contineatur : lex enim nova præcipuè in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet (Rom. III). Sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa (Chrys. in Oper. imperf., hom. x, sub fin.) dicit (Matth. v), super illud : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, quòd « mandata legis sunt minora, in Evangelio verò sunt mandata majora. » Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quòd habitâ veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habitâ veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed *contra* est quod dicitur (Ezech. I, 16) : *Rota erat in rota*, id est, « novum Testamentum in veteri, » ut Gregorius exponit (hom. vi in Ezech. ante med.).

CONCLUSIO. — Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicite aut sub figura latebant, recte dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.

Respondeo dicendum quòd aliquid continetur in alio dupliciter : uno modo in actu, sicut locatum in loco ; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto (1), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine ; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst. in corp. et ad 2) quòd nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus (ex quo non occurrit, sed ex Victoria Antioch. in comment. supra hunc loc. colligi potest), exponens illud quod habetur (Marc. IV) : *Ultrò terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit : « Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio. » Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicitè et apertè, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicite et sub figura ; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta novæ legis dicuntur esse majora quàm præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem ; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XIX, cap. 23 et 28) quòd « pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adjungebat : *Ego autem dico vobis*, inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari. » Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis ; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

(1) Ita Garcia cum sequentibus editionibus. Cod. Alcan., *complementum in incompleto*. Edit. Rom. aliæque, *complementum in complemento*.

(2) Quod intelligendum est quoad esse significativum, non quoad esse causativum, ita scilicet quòd quæ in nova lege sunt expressè, in veteri erant implicite et figurativè, vel repræsentativè.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV. — UTRUM LEX NOVA SIT GRAVIOR QUAM VETUS.

De his etiam Sent. III, dist. 40, art. 4, quæst. IV, et quodl. IV, art. 45 corp. et Matth. I.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit gravior quàm lex vetus. Matth. enim v, super illud : *Qui solverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chrysostomus (hom. x, in opere imperf. ad fin.) : « Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut : *Non occides*; *Non adulterabis*; mandata Christi autem, scilicet : *Non irascaris*; *Non concupiscas*, in actu difficilia sunt. » Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

2. Præterea, facilius est terrenam prosperitatem uti quàm tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut patet (Deut. xxviii); observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur (II. Cor. vi, 4) : *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, etc.* Ergo lex nova est gravior quàm lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam iuramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet (Matth. v), secundum expositionem Augustini (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 14). Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. xi, 28) : *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis*; quod exponens Hilarius (cap. xi in Matth., non procul à fin.) dicit : « Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat; » et postmodum de jugo Evangelii subdit : *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve*. Ergo lex nova est levior quàm vetus.

CONCLUSIO. — Lex vetus est novæ gravior, ipsa præceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.

Respondeo dicendum quòd circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest : una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc lex vetus est multò gravior quàm nova (1) : quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæemoniis, quàm lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii (epist. 55, olim 119, cap. 19, à med.), de quibusdam, quòd « ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur. » Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis opus virtutis exerceat promptè et delectabiliter; et circa hoc difficile est virtus : hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis : quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expressè in veteri lege non prohibebantur in omni-

(1) Hinc Petrus apostolus dixit : *Quid tentatis imponere jugum super cervices discipulo-*

rum, quod neque vos, neque patres nostri potuimus (Act. xv).

bus etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poena non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 9, ad fin.), quod « operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea, eo modo quo justus operatur, » scilicet delectabiliter et promptè, « est difficile non habenti justitiam. » Et sic etiam dicitur (I. Joan. v, 3), quod *mandata ejus gravia non sunt*; quod exponens Augustinus (lib. De nat. et grat. cap. 69), dicit quod « non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expressè de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad *secundum* dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur; quia, sicut Augustinus dicit (lib. De Verb. Dom. serm. 9, à med.), « omnia sæva et immania, et facilia et propè nulla efficit amor. »

Ad *tertium* dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 17 et 19), et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova; et circa hoc quæ-
runtur quatuor: 1^o Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel pro-
hibere. — 2^o Utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel
prohibendis. — 3^o Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus inte-
riores. — 4^o Utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I. — UTRUM LEX NOVA ALIQUOS EXTERIORES ACTUS DEBEAT PRÆCIPERE, VEL PROHIBERE (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores
actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium re-
gni, secundum illud (Matth. xxiv): *Prædicabitur hoc Evangelium regni in*
universo orbe. Sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed
solum in interioribus, secundum illud (Luc. xvii, 21): *Regnum Dei intra*
vos est; et (Rom. xiv, 17): *Non est regnum Dei esca et potus; sed justitia et*
pax, et gaudium in Spiritu sancto. Ergo lex nova non debet præcipere vel
prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritûs, ut dicitur (Rom. viii). Sed *ubi spi-*
ritus Domini, ibi libertas, ut dicitur (II. Corinth. iii, 17): non est autem li-
bertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda.
Ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum
actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum,
sicut interiores actus pertinent ad animum. Sed hæc ponitur differentia

(1) In hoc articulo S. Doctor Lutherum, Cal-
vinum et alios novatores refellit, qui dogma-
tizerunt sub lege nova fidem sine operibus

satis esse, ac proinde bona opera non esse ad
salutem necessaria, quod à concilio Tridentino
profligatum est (sess. vi, can. 21).

inter novam legem et veterem, quòd vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum*. Ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed *contra* est quòd per legem novam efficiuntur homines *filii lucis*; unde dicitur (Joan. xii, 36) : *Credite in lucem, ut filii lucis sitis*. Sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud (Ephes. v, 8) : *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate*. Ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere.

CONCLUSIO. — Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi, et vitiorum prohiberi; ut gratiâ justificati, Christo interiùs in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cvi, art. 1 et 2), principalitas legis novæ est gratia Spiritus sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratiâ, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur (Joan. i, 14) : *Verbum caro factum est*; et postea subditur : *Plenum gratiæ et veritatis*; et infra : *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*; unde subditur quòd *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia gratia à Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliquantulum ad gratiam; et talia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi. Alia verò sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim (Matth. x, 13) : *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo*. Alia verò sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt à legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quòd aliquis alicujus curam gerere debet; et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis (1), quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis*; nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter; sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quòd omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ aut paci aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei; et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa

(1) Hinc leges Ecclesiæ quæ pro locorum, temporum ac personarum varietate variæ esse debent.

verò quæ indifferentes se habent respectu horum, putà, comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit : *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum, quòd secundum Philosophum (Metaph. lib. I, cap. 2, circ. med.), « liber est qui sui causa est. » Ille ergo liberè aliquid agit qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia habitus inclinatur in modum naturæ. Si verò habitus esset naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quòd est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad rectè operandum; facit nos liberè operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia salutis, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis. Secundò, quia huiusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos liberè implere, in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis* (Jacobi I, 25).

Ad tertium dicendum, quòd lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quòd cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II. — UTRUM LEX NOVA SUFFICIENTER EXTERIORES ACTUS ORDINAVERIT.

De his etiam infra, art. 4, et quodl. IV, art. 43.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud (Galat. v, 6) : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 4, et quæst. CII, art. 4). Sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta à Deo videntur; putà quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros; ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 4, et CII, art. 5 et 6), cum de caeremonialibus veteris legis ageretur. Sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet (Matth. x, 9) : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris*, et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur (Luc. ix et x). Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et caeremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit (Matth. VII, 21) : *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens ædicator nihil omittit eorum quæ sunt

necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

CONCLUSIO. — Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum verò actu exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), lex nova in exterioribus illa solùm præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solùm, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promissit (1) per Spiritûs sancti missionem; ex ejus etiam institutione apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur (Marc. vi), quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundum quòd sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine verò ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est (quæst. xcix. art. 4); et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quædam verò ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, putà non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratiâ superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est (quæst. xix, art. 3, et quæst. xiii, art. 2); et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi à Christo; et ideo oportuit quòd ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, putà in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa præcepta Dominus dedit apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta: et

(1) Quod non ita accipiendum est, quasi Christus tantummodo promiserit instituire sacramentum Confirmationis et reverà illud non instituerit per seipsum; quia hic B. Thomas non

loquitur de promissione institutionis, sed de promissione effectûs, ut patet ex his adjunctis: *Per Spiritûs sancti missionem* (Cf. part. III, quæst. Lxiv, art. 2).

possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum (De consensu Evangelistarum, lib. II, cap. 30, ante med.), ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit : *Dignus est enim operarius cibo suo*. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi curâ existentes, accipere aliqua specialia instituta à Christo, sicut quilibet subditi à suis prælatis, præcipuè qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quòd Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis quosdam determinatos modos vivendi instituit; quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis : unde (Luc. xxii, 35) dicit : *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt : Nihil. Dixit ergo eis : Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram*; jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quòd judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ; et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur (art. seq. ad 2).

ARTICULUS III. — UTRUM LEX NOVA HOMINEM CIRCA INTERIORES ACTUS SUFFICIENTER ORDINAVERIT.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit (1), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii. Ergo videtur quòd insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa poenam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (quæst. civ, art. 4, et quæst. cv). Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorum bonam mentis dispositionem pertinet ut nul-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav.

1712. Nicolai, *explicavit*, et mox *adimpletionem*.

lum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quàm favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quàm jejunium, eleemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum honorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur (Proverb. vi, 6) : *Vade ad formicam, o piger, et considera vias (1) ejus; quæ cum non habeat præceptorem vel ducem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedit.* Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundum illud (Psalm. xciii, 15) : *Quousque justitia convertatur in judicium.* Ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. 1, cap. 1, circ. princ.) : « Considerandum est quia cum dixit : *Qui audit verba mea hæc* (2), satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum. »

CONCLUSIO. — Cum, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit, totam christianæ vitæ informationem contineat, perfectèque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfectè interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendatâ apostolicâ dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primò quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agenda, et intentio de fine. Unde primò ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus (3), et ab occasionibus malorum (4). Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quòd in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam (5), neque mundanas divitias (6), quod est thesaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut injustè judicemus, aut præsumtuosè; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimò autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium (7), et conatum pponendo (8) ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne à seductoribus corrumpamur (9); et quòd obser-

(1) Al., *viam*.

(2) Ita melioris notæ Mss. et exempla. Al., *verba mea, hoc satis*, etc.

(3) Matth. v, 22, 29.

(4) Ibid. 29, 50, 54 et aliquot sequent.

(5) Matth. vi, 4-19.

(6) Ibid. 19 et seq.

(7) Ibid. 7-12.

(8) Ibid. 12-14.

(9) Ibid. 13-21.

vatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei (4), vel miraculorum operatio (2), vel solus auditus (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem (4) apposuit in quibus Scribæ et Pharisei non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi: nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quàm circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliququaliter nobis à natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium verò habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad *secundum* dicendum, quòd circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisei errabant. Primò quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones (5) æstimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium (Matth. v), et usurarum acceptionem (Luc. vi, 35), dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de poena talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreretur. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablata fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (quæst. cv, art. 2 ad 9); et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate non repetamus nostra, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum verò odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est (quæst. cv, art. 3 ad 4), non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 19 et seq.).

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrùm sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium

(4) Matth. ibid. 24.

(2) Ibid. 22 et 23.

(3) Ibid. 24-27.

(4) Al., *explicationem*. Vide notata in 4 arg.

(5) Ita Mss. et editi passim. Al., *promissiones*

observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quòd totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualement commutandus; ut patet (Joan. iv, 23), ubi dixit: *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad quartum dicendum, quòd omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundum illud (I. Joan. ii, 16): *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum*, quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ*, quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim (Deuter. xxviii, 1): *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum; et post pauca subdit: *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic pravè intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removet, ostendens primò quòd opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque verò fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque verò propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maximè solent gloriam venari. Secundò docuit quòd non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit (Matth. vi, 19): *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quòd Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primò quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus; unde dicitur: *Nolite thesaurizare vobis*, etc. Secundò ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit (ibid. 32): *Scit Pater vester quòd his omnibus indigetis*. Tertiò ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quòd homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quartò per hoc quòd homo sollicitudinis tempus præoccupat; quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit (ibid. 34): *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum, quòd Dominus non prohibet iudicium justitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE NOVA CONSILIA QUÆDAM DETERMINATA SINT PROPOSITA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 450, et quodl. v, art. 49 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter in lege nova

(1) Jovinianus et Vigilantius circa virginitatem et paupertatem consilia evangelica negarunt. Alii in medio ævo qui volebant ullos ad consiliorum observantiam admittendos, nisi prius in

mandatorum essent exercitati, contra quos B. Thomas scripsit opusculum cui titulus est: *Contra retrahentes à religione.*

consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2) cùm de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur : *Diligite inimicos vestros*; et præcepta etiam quæ dedit Dominus apostolis (Matth. x). Ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege; tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

Sed *contra*, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud (Prov. xxvii, 9) : *Unquento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur*. Sed Christus maximè est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

CONCLUSIO. — Cùm lex nova, lex libertatis sit, et consilium in libera opinione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus melius et expeditius homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.

Respondeo dicendum quòd hæc est differentia inter consilium et præceptum, quòd præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quòd præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis in quem lex nova immediatè introducit; consilia verò oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quòd quantò plus inhæret uni eorum, tantò plus recedit ab altero, et è converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritualibus bonis : et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quòd homo totaliter ea quæ sunt mundi abjiciat non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ*, sicut patet (I. Joan. ii). Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quòd possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio (1), quæ statum perfectionis proficitur : nam divitiæ abdicantur per paupertatem, deliciæ carnis per perpetuam castitatem, superbia vitæ per obedientiam servitutem. Hæc

(1) Joannes Wicleff docuit eos qui religionem profitentur, reddi ineptiores et inhabiliores ad observantiam mandatorum Dei; quod dogma,

licèt in concil. Constant. sess. viii jam fuerit condemnatum, nihilominus à Luthero et aliis sæculi decimi sexti hæreticis fuit renovatum.

autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; putà cùm homo dat aliquam elemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licet posset facere, consilium sequitur in illo casu; putà si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus justè posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quòd alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis (Matth. xix, 21), præmittit : *Si vis perfectus esse*; et postea subdit : *Vade, et vende omnia quæ habes*. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cùm dixit (ibid. 12) : *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum*; statim subdit : *Qui potest capere capiat*. Et similiter Apostolus (I. Cor. vii, 35), præmisso consilio virginitatis, dicit : *Porrò hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam*.

Ad *secundum* dicendum, quòd meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolutè meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit : *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud (Joan. x, 27) : *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me*.

Ad *quartum* dicendum, quòd ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit (Matth. vi, et Luc. vi), si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cùm necessitas hoc requirat; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat promptè in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp. art.). Illa autem quæ ponuntur (Matth. x, et Luc. ix et x), fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessionibus quædam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3), et ideo non inducuntur tanquam consilia.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamus ad rectè agendum; et primò considerandum est de gratia Dei; secundò de causis ejus; tertio de ejus effectibus. Prima autem consideratio erit tripartita; nam primò considerabitur de necessitate gratiæ; secundò de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione. — Circa primum quærentur decem : 1º Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere. — 2º Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere,

vel velle. — 3° Utrūm homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. — 4° Utrūm absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. — 5° Utrūm absque gratia possit mereri vitam æternam. — 6° Utrūm homo possit se ad gratiam præparare sine gratia. — 7° Utrūm absque gratia possit resurgere à peccato. — 8° Utrūm absque gratia possit homo vitare peccatum. — 9° Utrūm homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum. — 10° Utrūm possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO SINE GRATIA ALIQUOD VERUM COGNOSCERE POSSIT (1).

De his etiam infra, art. 2 ad 3, et Sent. II, dist. 28, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud (I. Corinth. XII, 3) : *Nemo potest dicere : Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, dicit Glossa Ambrosii : « Omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 6, in princ.), quòd « disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ. » Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquid visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divinâ, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum (De Trin. lib. XIV, cap. 7). Sed Apostolus dicit (II. Corinth. III, 5) : *Non sufficientes sumus aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis*. Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 4, ante med.): « Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. » Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud (Psal. I, 12) : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis*. Ergo sine gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

CONCLUSIO. — Cūm homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, eum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.

Respondeo dicendum quòd cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis; quia secundum Apostolum (Ephes. V, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est*. Usus autem quilibet quemdam motum importat, largè accipiendū motum, secundum quòd intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum (De anima, lib. III, text. 28). Videmus autem in corporalibus quòd ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem quòd sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœ-

(1) In hoc articulo B. Thomas refellit pelagianos qui docebant revelationem externam

sufficere ad credendum, et semipelagianos qui nobismetipsis saltem initium fidei attribuebant.

lestis corporis sicut in primum movens corporale; ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solum autem à Deo est omnis motio sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus et cuiuscumque entis creati dependet à Deo quantum ad duo: uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum (1). Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora (2) verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ*, inquantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est quòd ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus novâ illustratione superadditâ naturali illustrationi: sed in quibusdam (3) quæ excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculosè facit quædam quæ natura facere potest.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd « omne verum, à quocumque dicatur, est à Spiritu sancto » sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maximè in illis (4) quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd sol corporalis illustrat exterius; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, quâ illustratur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem (5); et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum;

(1) Hinc creatura non tantum movetur à Deo, quatenus ei dedit et conservat virtutem motricem, verum etiam inquantum movetur ab ipso ad agendum.

(2) Altiora intelligibilia, scilicet veritates supernaturales.

(3) Etiam naturalibus, sunt enim hujusmodi virtutes quæ naturaliter cognosci non possunt, eò quòd sint supra humanos sensus et quasi in

ipsis rerum naturis lateant, ut v. g. stellarum numerus, virtus et proprietates.

(4) Scilicet in supernaturalibus.

(5) In statu naturæ lapsæ homo non potest sine speciali gratia omnes virtutes practicas et speculativas cognoscere, nisi peculiariter adjuvetur. Hinc philosophi gentiles quantumcumque docti non habuerunt scientiam absque diversorum errorum admixtione.

actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum (De Trinitate, lib. xiv, loc. cit. in arg.).

ARTICULUS II. — UTRUM HOMO POSSIT VELLE ET FACERE BONUM ABSQUE GRATIA.

De his etiam infra, art. 6 corp. et Sent. II, dist. 28, art. 1, et dist. 59, in Expos. litt. et IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 1 et 3, et De verit. quæst. XXIV, art. 4 ad 2, 6 et 9, et art. 44, per tot. et quæst. XXVI, art. 6 ad 2, et quodl. I, art. 7, et quodl. V, art. 2, et I. Cor. XII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maximè ejus quod est velle, ut supra dictum est (qu. I, art. 1, et qu. XIII, art. 6). Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 30); opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est (quæst. LXXI, art. 1). Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multò magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, « bonum intellectus est verum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 2). Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multò magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. IX, 16): *Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei.* Et Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 2, in princ.), quod « sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum. »

CONCLUSIO. — Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur: et in statu naturæ lapsæ, quanquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.

Respondeo dicendum quod natura hominis potest dupliciter considerari: uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum (1), sicut primo movente (2), ut dictum est (art. præc.). Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest

(1) Sive naturale, sive supernaturale.

(2) Circa illud dissentiunt etiam thomistæ. Quidam docent sine speciali gratiæ auxilio nullum omnino bonum fieri posse: ita Capreolus, quem sequitur Contenson. Alii dicunt cum solo concursu generali sine speciali auxilio posse

fieri aliquod bonum opus morale; ita Cajetanus, Conradus, Medina, Godoy, quos sequitur Gonet: Hunc concursum dicit Billuart generalem simul et specialem; generalis est si in se spectetur, particularis verò in individuo.

quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere (1), sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quòd in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superadditâ virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium (2). Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quòd deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam (3) sit dominus, oportet quòd hoc sit per deliberationem præcedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quòd finaliter deveniatur ad hoc quòd liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (scil. Mor. Eudem., lib. vii, cap. 18). Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actûs quin indigeat moveri à Deo; et multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd peccare nihil aliud est quàm deficere à bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est; ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio: potest enim per seipsam deficere à bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO POSSIT DILIGERE DEUM SUPER OMNIA EX SOLIS NATURALIBUS SINE GRATIA (4).

De his etiam part. I, quæst. LX, art. 4, et Sent. II, dist. 3, quæst. II et 3, dist. 29, art. 3, et De verit. quæst. II, art. ad 46, et quæst. IV, art. 4 ad 9, et quodlib. I, art. 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur (Rom. v, 5). Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam. Sed diligere aliquid plus

(1) Hinc contra Lutherum et Calvium definiit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 9): *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quodcumque ratione facta sint, vera esse peccata.... anathema sit* (Conf. can. 8 et sess. XIV, cap. 4).

(2) Non melius describi potest verum descri-

men quod existit inter statum naturæ integræ et naturæ lapsæ.

(3) Ita edit. Rom. et ambæ Patav. Textus Conradi et Cajetani, *etsi hujus etiam*. Nicolai cum codd. Alean., Camer. et Paris., *si hujus etiam*.

(4) Hæc questio est de amore Dei naturali, siquidem constat ad amorem Dei supernaturalem necessario requiri auxilium gratiæ supernaturalis.

quàm se, est tendere in aliquid supra seipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cùm sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed *contra*, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut à quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quòd aliquammodo Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minùs se; quia secundùm hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quàm se et super omnia.

CONCLUSIO. — Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum: quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset: at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratiâ ipsam naturam interiùs sanante.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LX, art. 5.), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opinioniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licèt non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solùm rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quòd appetat et amet aliquid, secundùm quòd aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur (Physic. lib. II, text. 78). Manifestum est autem quòd bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit (lib. De divin. nomin. cap. 4, lect. 11), quòd « Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. » Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quàm seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ad hoc deficit secundùm appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quòd homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licèt indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas diligit Deum super omnia eminentius quàm natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni (3); charitas autem, secundùm quòd est

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantùm enim in igitur. Nicolai et edit. Patav. an. 1712. Sic enim agitur unumquodque, etc. Cod. Tarrac.: Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi. Conradus: Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est. Antiqua translatio Aristotelis: Sic igitur unumquodque, prout natum est, etc. In cod. Alcan. deletio quod priùs scriptum erat habetur: Appetat, vel amet aliquid secundum

quòd aptum natum est esse, ut dicitur in 2 Physic., aliis optimè omissis.

(2) Sunt tamen quidam theologi qui existimant hominem lapsum posse viribus naturalibus sine gratia reparante Deum diligere super omnia. Ita Scotus, Gabriel et præsertim Molina; sed D. Thomæ sententia verior et communior esse videtur.

(3) Baius et Jansenius negarunt hanc distinctionem amoris Dei naturalis et supernaturalis.

objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spirituales cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad *secundum* dicendum, quod cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO SINE GRATIA PER SUA NATURALIA LEGIS PRÆCEPTA IMPLERE POSSIT.

De his etiam infra, art. 5 ad 1 et 2, et Sent. II, dist. 28, quæst. I, art. 5, et dist. 41, in Expos. litt. ad 5, et De ver. quæst. XXIV, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus (Roman. II, 14), quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus (Pelagius) dicit in Expositione catholice fidei (epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.), illos esse maledicendos qui « Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt. » Sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet (Matth. XXII). Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De hæresib., hæresi 88), « hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata. »

CONCLUSIO. — Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ : sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divinâ gratiâ.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter : uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera ; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere ; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare ; cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata ; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere

Distinctio illa duplicis amoris, ait Baius, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratiæ quo Deus amatur et glori-

ficatur, vana est et commentitia. Quod damnatum est à Pio V, Gregorio XIII et Urbano VIII.

omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi (1), ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus (lib. De correptione et gratia, cap. 2, circa princ.), cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: « Non solum ut monstrante ipsâ quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsâ, faciant cum dilectione quod sciunt. » Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit (lib. De spiritu et littera, cap. 27, in princ.), « non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. »

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi (Ethic. lib. III, cap. 3, circa med.): « Quæ per amicos possumus, aliquid per nos possumus. » Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, « sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio. »

Ad *tertium* dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet (art. 3 hujus quæst.).

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM SINE GRATIA (2).

De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et part. I, quæst. LXII, art. 4 corp. et Sent. I, dist. 44 quæst. II, art. 2, et quæst. III, et II, dist. 24, quæst. I, art. 4, et dist. 26, art. 6, et dist. 29, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 147 et 150, et quodl. I, art. 7 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 17): *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur à Deo, secundum illud (Matth. V, 12): *Merces vestra multa est in cælis*. Sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundum opera ejus, secundum illud (Psalmi LXI, 12): *Tu reddes unicuique secundum opera ejus*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. VI, 23): *Gratia Dei vita æterna*; quod ideo dicitur; sicut Glossa (Augustini, in lib. De grat. et lib. arb. cap. 9, circa med.) ibidem dicit: « Ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere. »

CONCLUSIO. — Cum vita æterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus vir-

(1) Hæc distinctio cum auctore admittenda et non est commentitia et explodenda, ut ait Bains. Quod constat ex illius propositione 58 mandata a SS. pontificibus.

(2) Hic non quæritur an sine gratia possit quis mereri vitam æternam de condigno, id enim quæstioni CXIV auctor reservat; sed generaliter et indefinite.

tutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri.

Respondet dicendum quòd actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quòd nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtutis proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet (quæst. v, art. 5); et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam (1); potest tamen facere opera perdudentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus (alius auctor) dicit in 3 Resp. contra Pelagianos (Hypognost., lib. III, cap. 4, parum à princ.).

Ad primum ergo dicendum, quòd homo suâ voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro (ibid.) dicit, ad hoc exigitur quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Glossa (ord. Augustini, lib. De grat. et lib. arb. cap. 8), super illud Rom. VI : *Gratia Dei, vita æterna*, dicit : « Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; » cum etiam supra dictum sit (art. præc.), quòd ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quòd nobilior est, potest ad altiorem finem perducere, saltem auxilio gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quàm ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit (De cœlo, lib. II, text. 64 et 65).

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO POSSIT SEIPSUM AD GRATIAM PRÆPARARE PER SEIPSUM ABSQUE EXTERIORI AUXILIO GRATIÆ (2).

De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 2 ad 5, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, quæst. I, art. 4, et De ver. quæst. XXIV, art. 13, et quæst. I, art. 7, et Hebr. XII, lect. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est (art. 4 huj. qu. ad 1). Sed (Zach. I, 3) dicitur : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum converti. Ergo videtur quòd homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est; quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim (Matth. VII) quòd *Deus dat spiritum bonum petentibus se* (3). Sed illud in

(1) Quod de fide est et his verbis à conc. Trid. fuit definitum (sess. VI, can. 4) : *Si quis dixerit hominem à suis operibus quæ vel per humanam naturam vires, vel per legis doctrinam fiunt; absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo, anathema sit.*

(2) Fide certum est quòd nemo ex solis na-

turæ viribus sine auxilio gratiæ specialis potest se ad gratiam habitualement consequendam sic præparare, ut eam de condigno mereatur.

(3) Luc. XI, 13 : *Quanto magis Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se* Matth. VII, 41, pro, *spiritum bonum*, legitur *bona*.

nobis esse dicitur quod est in nostra potestate. Ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratiâ ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratiâ ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea (Proverb. xvi, 1), dicitur quod *hominis est præparare animum*. Sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest. Ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. vi, 44): *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. Si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

CONCLUSIO. — Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget: ad meritorie verò operandum, et dignè Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod hujus tanti operis principium est.

Respondeo dicendum quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum: una quidem, quâ præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. præc.). Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum (1). His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3 hujus quæst.). Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius (lib. De div. nom. cap. 4, lect. 11) dicit quod « Deus convertit omnia ad seipsum. » Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundum illud (Psal. lxxii, 27): *Mihi adhærere Deo bonum est*; et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versùs solem. Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen

(1) Hinc falsum est illud quod ex præcipuis Pelagii dogmatibus erat: *gratiam secundum merita nostra dari*.

gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis (1).

Ad *primum* ergo dicendam, quòd conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quòd se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud (Jerem. xxxi, 18): *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus*; et (Thren. ult. 21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil homo potest facere, nisi à Deo moveatur, secundum illud (Joan. xv, 5): *Sine me nihil potestis facere*. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quòd est motus à Deo.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quòd homo moveatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad *quartum* dicendum, quòd hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM HOMO POSSIT RESURGERE A PECCATO SINE AUXILIO GRATIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. cxiii, art. 2, et 2 2, quæst. cxxxvii, art. 5 ad 5, et part. III, quæst. xxxvi, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 5, et dist. 28, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 157, et IV, cap. 72 princ. et De ver. quæst. xxiv, art. 4 ad 10 et 12, et quæst. xxviii, art. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia. Sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ: dicitur enim (Ephes. v, 14): *Exurge à mortuis, et illuminabit te Christus*. Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est (quæst. lxxi, art. 1). Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægitudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quòd intus manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quòd homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum iustitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursùm projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum (Orthod. fid. lib. II, cap. 30). Ergo videtur quòd homo possit per seipsum redire de peccato ad statum iustitiæ.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Galat. II, 21): *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est, id est, sine causa*. Pari

(1) Quod ita definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 5): *Si quis dixerit sine præveniente Spiritûs sancti inspiratione atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut in justificationis gratia conferatur; anathema sit*.

(2) De fide est hominem non posse à peccato

resurgere sine auxilio gratiæ. Quod ita definivit concil. Arausican. (II, can. 14): *Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur*. Et (can. 19): *Cum natura humana sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit; quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit*.

ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est sine causa, *mortuus est*. Sed hoc est inconueniens dicere. Ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum iustitiæ.

CONCLUSIO. — Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum; fieri non potest ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ à peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur.

Respondeo dicendum quòd homo nullo modo potest resurgere à peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii, art. 6), non est idem resurgere à peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet (art. 1, quæst. lxxxv, lxxxvi et lxxxvii), scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus verò poenæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quòd non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuò illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc.). Similiter etiam reatus poenæ æternæ remitti non potest nisi à Deo, in quem est offensa commissæ, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quòd homo à peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quòd homo à peccato resurgat. Et ideo cum dicitur: *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quòd tota exsurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari; sed indiget ut denuò ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuò infunderetur anima.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura deluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (quæst. lxxxv), non potest per seipsam reparari neque etiam ad bonum sibi conaturale, et multò minùs ad bonum supernaturale iustitiæ.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOMO SINE GRATIA POSSIT NON PECCARE.

De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 460, et De ver. quæst. XXII, art. 5 ad 7, et quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et art. 12, per tot., et I. Cor. XII, et Hebr. X, lect. 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. « Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (lib. De drab. animabus, cap. 10 et 11, et De lib. arb. lib. III, cap. 18). Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea (Eccli. xv, 18), dicitur : *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, in fine) : « Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed solâ lege acceptâ humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito. »

CONCLUSIO. — Homo in statu innocentiae (quia ejus natura perfecta erat) cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quam mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia vitare potest, si est natura per gratiam reparata : aliâs ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus : uno modo secundum statum naturæ integræ (1); alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali (2) poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei (3) in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratiâ habituali sanante naturam ad hoc quod omnino à peccato absterneat. Quæ quidem sanatio primò fit in præsentī vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus (Rom. vii, 25) in persona hominis reparati dicit : *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (qu. LXXIV, art. 5); non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos (4), ut supra dictum est (hic sup., et qu. LXXIV,

(1) Per statum naturæ integræ intelligit S. Doctor statum in quo homo fuit ab initio conditus, ut ipsemet dixit (art. 2) præditus nimirum justitiâ originali.

(2) Quorum verborum non sensus est quod hoc posset homo absque eo quod gratiam habitualement haberet, sed quod posset absque actu seu usu gratiæ habitualis.

(3) Hic Conradus observat S. Doctorem non dicere, sine gratuito Dei auxilio, distincto scilicet à conservatione integritatis et justitiæ originalis, sed generaliter sine auxilio Dei, ut ex adjunctis patet.

(4) Quod ita concilium Tridentinum definivit (sess. VI, can. 25) : *Si quis hominem semel justificatum dixerit... posse in tota vita peccata*

art. 10). Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit (super Ezechiel. hom. II, à med., et Moral. lib. XXV, cap. 9, à princ.), quod « peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. » Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus; ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipue quia « in repentinis homo operatur secundum finem præconceptionum, et secundum habitum præexistentem, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.). Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconceptioni, et præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam (1) voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.). Et tamen, quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc à peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum, quod « correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occultâ inspiratione operetur et velle, » ut Augustinus dicit (lib. De correptione et gratia, cap. 6, parum à princ.). Ideo ergo necessaria est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod à peccato absteineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde (Eccle. VII, 14): *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille desperaverit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus (alius auctor) dicit (Hypognostic. lib. III, cap. 1 et 2), verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX. — UTRUM ILLE QUI JAM CONSEQUITUR EST GRATIAM, PER SEIPSUM POSSIT OPERARI BONUM, ET VITARE PECCATUM ABSQUE AUXILIO GRATIÆ (2).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est

omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia; anathema sit.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *consequentiam.*

(2) Sensus illius quæstionis est: an homo qui jam gratiam habitalem adeptus est, aliquo alio speciali gratiæ Dei auxilio indigeat, ut operetur bonum ordinis supernaturalis, et vitet peccatum utiliter ad salutem.

gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud (I. Corinth. III, 16): *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod rectè vivat, et à peccato absterneat; pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et à peccato absterneat.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 26, circ. fin.), quod « sicut oculus corporis plenissimè sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissimè etiam justificatus, nisi æternâ luce justitiæ divinitus adjuvetur, rectè non potest vivere.» Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud (Rom. III, 24): *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod rectè vivat.

CONCLUSIO. — Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuò rebellis; non potest homo licet jam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 5 hujus quæst.), homo ad rectè vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum (1), per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum (2), ut scilicet à Deo moveatur ad rectè agendum, et hoc propter duo: primò quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundò ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ: quæ quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur (Rom. VII, 25). Remanet etiam quædam ignorantia obscuritas in intellectu (3), secundum quam, ut etiam dicitur (Rom. VIII, 26), *quid oremus, sicut oportet, nescimus*; propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud (Sap. IX, 14): *Cogitationes mortalium timida, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis ut à Deo dirigamur

(1) Auxilium istud vocatur *gratia habitualis*.

(2) Illud auxilium vulgò vocatur *gratia actualis*.

(3) Hinc requiritur ad singulos actus supernaturales perficiendos duplex gratia, scilicet gratia intellectus et gratia voluntatis.

et protegamur, qui omnia novit et omnia potest (1). Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem*; et: *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terra*, et cætera quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et idem si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quòd gratia sit in vanum data, vel quòd sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliquid gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio Spiritus sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd homo non indigeat aliâ habituali gratiâ.

ARTICULUS X. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ AD PERSEVERANDUM.

De his etiam infra, quæst. CXXIV, art. 2, et 22, quæst. CXXXVIII, art. 4, et Sent. II, dist. 29, in Expos. litt., ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 133, et De ver. quæst. XXIV, art. 15, per tot., et quæst. XXVII, art. 5 ad 5, et Psal. XXXI, et Joan. VII, lect. 2.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, implic. cap. 7 et 8). Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multò minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quòd simul cum gratia infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit (Rom. v), plus restitutum est homini per donum Christi, quàm amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multò magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratiâ ad perseverandum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De persever. cap. 2, ante med.): « Cur perseverantia poscitur à Deo, si non datur à Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate? » Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati; quod intelligitur, cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibid. (et lib. De corrept. et grat. cap. 12) Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia à Deo detur.

CONCLUSIO. — Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus, illum pretegente.

Respondeo dicendum quòd perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque

(1) Quod his verbis definivit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 2): *Si quis dixerit iustificatum vel sine speciali Dei auxilio in*

accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse; anathema sit.

enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit (Eth. lib. vii, cap. 7). Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ (1). Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliquâ aliâ habituali gratiâ, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet (scilicet art. præc.). Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantiæ donum (2), ut scilicet custodiatur à malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda obiectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 43, et lib. De corrept. et grat., cap. 12, parum à princ.), « homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare potest, non autem accepit ut perseveraret, » nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quòd perseverent; et sic donum Christi est majus quàm delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quàm nunc possumus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam; et circa hoc quæruntur quatuor: 1º Utrum gratia ponat aliquid in anima. — 2º Utrum gratia sit qualitas. — 3º Utrum gratia differat à virtute infusa. — 4º De subjecto gratiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA PONAT ALIQUID IN ANIMA (3).

De his etiam Sent. ii, dist. 26, quæst. i, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 155, et De ver. quæst. xxvii, art. 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur (Genes. xxxix, 21), quòd *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris*. Sed per hoc quòd homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quòd homo

(1) De tali hoc perseverantiæ modo in hac questione agitur.

(2) Hinc Ecclesia in multis orationibus hoc donum à Deo postulat (fer. iii post Dom. Pass. Sabbat. post Dom. ii quadrag. fer. iii post ann.

Dom. (Cf. D. Thom. Cont. gent. lib. iii, c. 155).

(3) Hujus quæstionis sensus est an gratia sit ens quoddam verum et reale, à Deo factum, in anima existens.

habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur (Deut. xxx, 20) : *Ipse est vita tua*. Sed anima vivificat corpus immediatè. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea (Rom. i), super illud : *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl. : « Gratia, id est, remissio peccatorum. » Sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud (Psal. xxxi, 2) : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed *contra*, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 52, in princ.) : « Prævaricatorem legis dignè lux deserit veritatis, quâ desertus utique fit cæcus. » Ergo gratia ponit aliquid in anima.

CONCLUSIO. — Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum sit causa; certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere.

Respondeo dicendum quòd secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit : uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quòd iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum; secundò sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : *Hanc gratiam facio tibi*. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quòd dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quòd aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quòd gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primò quidem ipsum donum gratis datum; secundò hujus doni recognitionem (1). Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, quâ vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quòd dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quòd quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque (2), non tamen dilectioni æternæ coæternum (3). Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam; una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur (Sap. ii), secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc

(1) Gratia in hoc duplici sensu accepta, ponit aliquid in anima sive est aliquid reale à Deo causatum, in anima existens, et fide tenendum est quod in sacris litteris non dicamur justi vel Deo grati per solum Dei favorem et amorem extrinsecum, ut Calvinus et alii hæretici dogmatizaverunt.

(2) Ita enim codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd.

cit. habent, *cuiuslibet Dei dilectioni*. Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum*.

(3) Siquidem Deus ab æterno dilexit creaturas, quas erat producturus, neque tamen ullam earum fecit ab æterno.

dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum; quod est ipse. Sic igitur per hoc quòd dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit. Dicitur enim (Ephes. 1, 5) : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum...*, in laudem gloriæ gratiæ suæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam in hoc quòd dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quòd dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divinâ quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus dicit (Retract. lib. 1, c. 25) : « Ubi dixi gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem verò in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quòd specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. cxiii, art. 2).

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA SIT QUALITAS ANIMÆ (2).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quòd subjectum ageret in seipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quàm natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est (qu. cix, art. 2 et 3). Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur: unde et dicitur *nova creatura* (Galat. ult.). Ergo gratia non est qualitas.

Sed *contra* est quod, super illud (Psal. ciii) : *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (ord. Aug.), quòd « gratia est nitor animæ sanctum concilians amorem. » Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

CONCLUSIO. — Præter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas

(1) Hinc Deus non vivificat animam immediate sed mediante formâ quam gratuito inducit (Cf. 2 2, quæst. xxiii, art. 2 ad 2 et 3).

(2) Postquam articulo superiori S. Doctor os-

tendit gratiam esse aliquid à Deo causatum in anima; nunc quærit quo rerum genere contineatur.

quædam supernaturalis; ut suaviter et promptè ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. præc.), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratiæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra (quæst. cix, art. 1), quòd dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo inquantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas (1), sed motus quidam animæ; « actus enim moventis in moto est motus, » ut dicitur (Physic. lib. iii, text. 18). — Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quòd aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quòd Deus minùs provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud (Sap. viii, 1): *Et disponit omnia suaviter*. Multò igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et promptè ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia, secundum quòd est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quòd omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quòd sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentaliter ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfectè participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quàm anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quàm natura animæ inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicit Boetius (in Isagog. Porphy., cap. De accid.), « accidentis esse est inesse. » Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quàm ens, ut dicitur (in Metaph. lib. vii, text. 2^o). Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse; ideo propriè loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quòd subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quòd homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo,

(1) Gratia actualis non est aliud nisi motio quam Deus tribuit voluntati in aliis animæ potentiis, ut de potentia exeant in actum supernaturalem.

(2) Fide certum est agnoscendam esse aliquam gratiam habituales quæ sit forma in justorum

animabus inherens per modum habitus; sed non est de fide quòd prædicta gratia habitualis sit verus habitus, quoniam Patres Trideatini in sua definitione in nomine *habitus* aut *qualitatis* abstinere voluerunt (Ct. conc. Trid. sess. vi, c. 16)

id est, non ex meritis, secundum illud (Ephes. II, 10) : *Creati in Christo Jesu in operibus bonis.*

ARTICULUS III. — UTRUM GRATIA SIT IDEM QUOD VIRTUS (1).

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 4 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. II, art. 4 et 6, et Sent. IV, dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst. V, et De ver. quæst. XXVII, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod « gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur, » ut habetur (libro De spiritu et littera, cap. 14, circa fin. et cap. 32). Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive à sanctis, sive à philosophis, conveniunt gratiæ; ipsa enim « bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; » ipsa etiam « est bona qualitas mentis quâ rectè vivitur, » etc. Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est « forma, et circa aliquid constans figura, » quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur (Physic. lib. VII, text. 14 et seq.); ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis; quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (quæst. LVII, art. 1 et 2). Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed *contra*, si gratia est virtus, maximè videtur quod sit aliqua trium theologiarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæc possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia « gratia prævenit charitatem, » ut Augustinus dicit in libro De prædestinatione sanctorum (lib. De dono persever. cap. 16, in fin.). Ergo gratia non est virtus.

CONCLUSIO. — Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiæ lumen sive donum, est aliquid præter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit divinæ gratiæ lumini.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem (2); ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister (Sent. lib. II, dist. 26). Sed si quis rectè consideret rationem virtutis, hoc stare non potest: quia, ut Philosophus dicit (Physic. lib. VII, text. 17), « virtus est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. » Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (quæst. LV, et seq.), sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, quâ homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem al-

(1) Questio est non de quacumque gratia, sed de habituali quæ in justificatione infunditur, et sensus est articuli: an gratia habitualis idem sit quod quædam virtus infusa.

(2) Sylvius hanc sententiam habet ut probabilem, et eam admittunt Scot, Durand., Henric., Andræas, Vega, Bellarminus, Vasquez, Estius.

tiori modo, et ad altiore finem; unde etiam oportet quòd in ordine ad aliquam altiore naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quòd dicitur (II. Petr. I, 4): *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*. Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quòd est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit (Ephes. v, 8): *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quòd congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quòd congruit lumini gratiæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quòd bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quòd gratia reducit ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quòd virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA SIT IN ESSENTIA ANIMÆ SICUT IN SUBJECTO, AN IN ALIQUA POTENTIARUM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 2 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. 1, art. 5, et De ver. quæst. XXVII, art. 6.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in Hypognostic. (lib. III, parum à princ.), quòd « gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum. » Sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXIII, art. 2). Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, « ex gratia incipiunt merita hominis, » ut Augustinus dicit (lib. De grat. et lib. arb. cap. 6, in princ.); sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit. Ergo videtur quòd gratia sit perfectio aliqujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quòd anima, inquantum habet essentiam; sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum; quia sic sequeretur quòd omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quòd gratia possit intelligi in anima, nullâ parte vel potentiâ animæ intellectâ, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed *contra* est quòd per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed gene-

(1) Probabilius est, ait Sylvius, quòd gratia sit habitus realiter à charitate diversus. Ita passim B. Thomas, non tantum hic, sed etiam (part. III, quæst. XXVI, art. 2, quæst. LXXXIX,

art. 4, et Sent. II, dist. 26, art. 4, quæst. XXVII De verit. II), Cajet. Conrad. Medina, Valentia, Suarez, Henriquez, Tannerus, etc.

ratio per prius terminatur ad essentiam quàm ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quàm in potentiis.

CONCLUSIO. — Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius; necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quòd sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est (quæst. lvi, art. 1). Si autem gratia differt à virtute, non potest dici quòd potentia animæ sit gratiæ subjectum; quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (art. 1, quæst. lv et lvi). Unde relinquitur quòd gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quòd sit in essentia animæ (1). Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis; ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus (2). Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad *secundum*. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad *tertium* dicendum, quòd anima est subjectum gratiæ, secundum quòd est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quòd quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad *quartum* dicendum, quòd cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quòd sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione gratiæ; et circa hoc quærentur quinque: 1^o Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem. — 2^o De divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem. — 3^o De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequenter. — 4^o De

(1) Ita expressè docent Montesin. Granad. Tanner. Valder. Wigger et communiter alii qui, post S. Thomam distinctionem realem inter gratiam et charitatem agnoscunt.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, virtutes à gratia physicè, seu quasi physicè, sed non tantum moraliter effluunt.

divisione gratiæ gratis datæ. — 5^o De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER GRATIAM GRATUM FACIENTEM, ET GRATIAM GRATIS DATAM.

De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 corp. et ad 1, et quæst. LXI, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 45^o fin. et De ver. quæst. XXIV, art. 1, et 7 corp. et Opusc. III, cap. 221, et Psal. XXIV, et Rom. 1, lect. 5, et Ephes. 1, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet (quæst. cx, art. 1). Homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potius è converso; ideo enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia; quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundum illud (Rom. III, 24): *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratam datam.

Sed *contra* est quòd Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere, et esse gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum (Ephes. 1, 6): *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*. Quantum verò ad secundum dicitur (Rom. XI, 6): *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est gratia*. Potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

CONCLUSIO. — Cum gratia sit, per quam homines ordinantur et reducuntur in Deum (quod ordine quodam fit), convenienter dividitur in gratiam gratum facientem per quam homo per seipsum Deo conjungitur; et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. XIII, 1), *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. In hoc autem ordo rerum consistit, quòd quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit (Coel. hierarch. cap. 4, 7 et 8). Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducat in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens* (1); alia verò per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quòd ad Deum reducat; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data* (2), quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus (1. Cor. XII, 7): *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia non dicitur facere gratum effectivè, sed formaliter; scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus

(1) Tales sunt fides, spes, pœnitentia, charitas, et alia hujusmodi.

(2) De qua dicitur (Ephes. IV): *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram*

donationis Christi....Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios autem evangelistas, alios verò pastores, etc.

efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur (Coloss. I, 12) : *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum : unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cuius est agere meritoria opera, secundum illud (Rom. IV, 4) : *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; putà si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius in quantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo : et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune (1), sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens, et non faciens gratum.*

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR PER OPERANTEM ET COOPERANTEM (2).

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 26, quæst. 1, art. 5, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 1 et 2, et II. Cor. VI, lect. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maximè operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud (Joan. XIV) : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* (implic. tract. 72 in Joan. sed express. serm. 15 De verb. Apostoli, cap. 11) : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quàm liberum arbitrium, secundum illud (Rom. IX, 16) : *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei.* Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. De grat. et lib. arb. cap. 17, à principio) : « Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens. » Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

CONCLUSIO. — Quam illam divisionem, quæ gratia secundum diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his

(1) Nempè nomen generis tanquam bruta nomen animalis retinent.

(2) In hoc articulo incipit S. Doctor subdi-

videre membra divisionis articulo præcedenti explicatæ. Hic dividit gratiam gratum facientem.

verbis : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere*, rectè gratiam ita dividi manifestum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 2), gratia dupliciter potest intelligi : uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum ; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem (1). Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectui in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectui in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ ; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus : primus quidem interior voluntatis ; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens ; et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat ; et ideo, secundum quòd Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum à voluntate impereur, ut supra habitum est (quæst. xvn, art. 9), consequens est quòd ad hunc actum operatio attribuitur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interiùs confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exteriùs facultatem operandi præbendo ; respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus (ibid.) : « Ut autem velimus, operatur ; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur. » Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, quâ movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem et cooperantem* (2). Si verò accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ : quorum primus est esse, secundus est operari ; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans* ; inquantum verò est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quòd gratia est quædam qualitas accidentaliter, non agit in animam effectivè, sed formaliter ; sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non sine nobis nos justificat ; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus ; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quòd cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo, ut bonum velit. Et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quòd gratia operans et cooperans est eadem gratia ; sed distinguitur secundum diversos effectus (3), ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

(1) Hinc D. Thomas hanc divisionem extendit ad gratiam habituales et actuales ; sed tamen ad gratiam actualem propriè tantum pertinet.

(2) Unde concilium Arausicanum dicit : *Quoties bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.*

(3) Quod patet si agitur de gratia habituali si verò de gratia actuali, juxta distinctiones superiùs allatas gratia operans et gratia cooperans realiter differunt.

ARTICULUS III. — UTRUM GRATIA CONVENIENTER DIVIDATUR IN PRÆVENIENTEM ET SUBSEQUENTEM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 5, et De ver. quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et Psal. XXII fin. et II. Cor. VI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud (I. Joan. IV, 10) : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud (II. Cor. XII, 9) : *Sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur à qualibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed *contra* est quòd gratia Dei ex ejus misericordia provenit. Sed utrumque (Psal. LVI, 11) legitur : *Misericordia ejus præveniet me*; et iterum (Psal. XXII, 6) : *Misericordia ejus subsequetur me*. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

CONCLUSIO. — Propter effectuum gratiæ multipliciter, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus; ita etiam in prævenientem et subsequentem. qualitercumque gratia accipiat (2). Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quòd causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectui, et prior alio; ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit (in lib. De natura et gratia, cap. 31, et lib. II ad Bonif. cap. 9, in fine) : « Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur : prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd dilectio Dei nominat aliquid æternum; et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia (3) significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi; et ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum, quòd gratia non diversificatur per hoc quòd est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus; sicut et de operante et cooperante dictum est : quia etiam secundum quòd gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à

(1) Hanc distinctionem supponit Ecclesia in suis orationibus publicis : *Actiones nostras quesumus, Domine, aspirando præveni et adjuvando proseguere, ut cuncta nostra ope-*

ratio à te semper incipiat et per te capta finiatur.

(2) Sive habitualis, sive actualis.

(3) Nempe gratia creata quæ est effectus.

gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria; ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et præterea omnes conveniunt in hoc quòd unus alium præcedit.

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA CONVENIENTER AB APOSTOLO DIVIDATUR (1).

De his etiam Cont. gent. III, cap. 454, et I. Cor. XII, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quàm in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud (Rom. v, 1) : *Justificati igitur ex fide*, etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud (Dan. 1, 17) : *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*. Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus sancti; ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 4). Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XII, 8, 9, 10) : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*.

CONCLUSIO. — Rectè dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ; alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ : alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum : alia ad pronuntiandi facultatem spectant; ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), gratia gratis data ordinatur ad hoc quòd homo alteri cooperetur, ut reducat ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quòd alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primò quidem quòd homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinatorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundò ut

(1) Postquam de subdivisionibus gratiæ gratum facientis egit S. Doctor (art. 2 et 5) considerat nunc de subdivisione gratiæ gratis datæ et

quærit de illa ejus divisione, quæ est apud Apostolum (I. Cor. XII, 8 et seq.).

possit confirmare vel probare ea quæ dicit; aliàs non esset efficax ejus doctrina; tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod qui (1) debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor rectè se habeat circa principales conclusiones scientiæ; et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (Rom. I, 20). Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria; et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat vel quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi, et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur à generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis, et interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sic enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est (quæst. LXVIII, art. 1 et 4). Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ

(1) Nicolai, ille qui.

et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso rectè sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas, significanter ponitur *sermo* (1) *sapientiæ* et *sermo scientiæ*; quia, ut Augustinus dicit (De Trinitate, lib. xiv, cap. 1, à med.), « aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur. »

ARTICULUS V. — UTRUM GRATIA GRATIS DATA SIT DIGNIOR QUAM GRATIA GRATUM FACIENS.

De his etiam part. III, quæst. vii, art. 7 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. « Bonum enim gentis est melius quam bonum unius, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. i, cap. 2, in fine). Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4 huj. quæst.). Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur; sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, à med.), quod « justitia est præclarissima virtutum, » per quam homo rectè se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso; per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed *contra* est quod Apostolus (I. Corinth. xii, 31), enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; et, sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens, cum immediatè hominem Deo conjungat, gratis autem data (ut gratia prophetiæ, aut miraculorum, etc.) ad hoc solum præparet atque disponat; multò excellentior, nobilior et dignior est, quavis gratiâ gratis datâ.

Respondeo dicendum quod unaquæque virtus tantò excellentior est quantò ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediatè ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multò excellentior quam gratia gratis data.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (Metaph. lib. xii,

(1) Ita Nicolai ex codd. Tarrac. et Paris. Cod. Alcan. et textus Conradi *signanter*. Edit. Row. et Palav. *significatur primò sermo*, etc.

text. 52), bonum multitudinis, sicut exercitûs, est duplex : unum quidem quod est in ipsa multitudine, putâ ordo exercitûs; aliud autem est quod est separatum à multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ (1), quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad *secundum* dicendum, quòd si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quòd gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quàm corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quòd gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quàm forma substantialis ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem; et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est è converso (2); quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa gratiæ; et circa hoc quærentur quinque : 1° Utrûm solus Deus sit causa efficiens gratiæ. — 2° Utrûm requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. — 3° Utrûm talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam. — 4° Utrûm gratia sit æqualis in omnibus. — 5° Utrûm aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I. — UTRUM SOLUS DEUS SIT CAUSA GRATIÆ (3).

De his etiam supra, quæst. CIX, art. 7 corp. et part. III, quæst. LXII, art. 4 corp. et art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 46, art. 4, et IV, dist. 44, quæst. II, art. 2, et De ver. quæst. XXVII, art. 3, et Ep. III, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim (Joan. 1, 17) : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quòd sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium (lib. De cœl. hier. cap. 3 et 4) : « Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores, et etiam ho-

1) Gratia gratis data ordinatur ad bonum intrinsecum Ecclesiæ, ita ut non cum Deo conjungat, sed tantummodò ad conjunctionem illam in alio causandam subserviat.

(2) Nam gratia gratis data ordinatur ad gratiam gratum facientem sicut ad finem, et non contra.

(3) Quæstio est de causa efficiente et principali gratiæ. Causa finalis gratiæ est visio Dei super-

naturalis, causa materialis est vel essentia animæ, ut dictum est (quæst. CX, art. 4), vel secundum alios voluntas; causa instrumentalis est humanitas Christi et ejus sacramenta; causa meritoria principalis et primaria est Christus ipse, causa meritoria secundaria est justus; causa formalis nulla est, eò quod gratia non aliud sit quàm forma, forma autem simplicis non est aliqua forma.

mines.» Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed *contra* est quod (Psalm. LXXXIII, 12) dicitur : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

CONCLUSIO. — Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quàm participatio quædam divinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit, à nullo nisi à Deo causari potest.

Respondeo dicendum quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectui. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quàm quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet (1). Sic enim necesse est quod solus Deus deficiet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut «quoddam organum Divinitatis ejus,» ut Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 15, à med.). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propriâ virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propriâ virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divinâ principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritûs sancti in sacramentis operantis, secundum illud (Joan. III, 5) : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad *tertium* dicendum, quod angelus purgat (2), illuminat et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit (De coel. hierarch. à med.), quod hujusmodi «purgatio et illuminatio et perfectio nihil est aliud quàm divinæ scientiæ assumptio.»

ARTICULUS II. — UTRUM REQUIRATUR ALIQUA PRÆPARATIO ET DISPOSITIO AD GRATIAM EX PARTE HOMINIS (3).

De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 3 corp. et 7 corp. et 2 2, quæst. XXIV, art. 10 ad 5, et Sent. IV, dist. 47, art. 2, quæst. I et II, et art. 3, quæst. I, et Hebr. XII, lect. 5.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit (Rom. IV, 4), *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia; sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur (Act. IX, 1). Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

(1) Quod ad fidem pertinet, siquidem Scriptura et Concilia id manifestè affirmant.

(2) Hinc angeli à theologis vocantur *causa ministerialis gratiæ.*

(3) Quandam dispositionem ad gratiam ex parte hominis requirit concilium Trid., ut patet

ex his verbis (sess. VI, can. 9) : *Si quis dixerit solâ fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis merito præparari atque disponi; anathema sit.*

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura* (Galat. ult.). Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. præc.). Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed *contra* est quod dicitur (Amos, iv, 12) : *Præparare in occursum Dei tui, Israel*; et (I. Reg. vii, 3) dicitur : *Præparate corda vestra Domino*.

CONCLUSIO. — Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est (sic enim forma quædam est, quæ nonnisi in materia disposita esse potest). Non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat. Sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxi, art. 2), gratia dicitur dupliciter : quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita (1). Sed si loquamur de gratia secundum quòd significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis (2), quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti à Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud (Proverb. xvi, 1) : *Hominis est præparare animum*; et est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur à Deo voluntas hominis præparari, et à Domino gressus hominis dirigi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato; quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicitur (quæst. cxiv, art. 2^o).

Ad *secundum* dicendum, quòd cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim (Eccli. xi, 23) : *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem*. Contingit autem quandoque quòd Deus movet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum (3); et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfectè movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud (Joan. vi, 45) : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me*. Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfectè motum est cor ejus à Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus (4).

(1) Quod verum est tantum de adultis; in pueris enim nulla requiritur præparatio ad gratiam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. cxiii, art. 5, in corp. et ad 4, et Sent. iv, dist. 47, quæst. i, art. 1, quæstiunc. 1).

(2) Fatentur omnes theologi ad gratiam actua-
lem nullam requiri dispositionem.

(3) Ita codd. et edit. passim. Conradus *perfectè*.

(4) Hinc præparatio aliquandò quidem ordine temporis gratiam habitualement præcedit, aliquandò verò est simul tempore, ut rursus dicitur (quæst. cxiii, art. 5 ad 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quòd secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam; et similiter ad hoc quòd Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III. — UTRUM NECESSARIO DETUR GRATIA SE PRÆPARANTI AD GRATIAM, VEL FACIENTI QUOD IN SE EST.

Do his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. 1, art. 2, quæst. III, per tot. et quæst. II, art. 5, quæst. I corp. et dist. 20, quæst. 1, art. 1, quæst. I corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud (Rom. III) : *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani lib. II Comment. in hunc locum) : « Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas. » Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quòd Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit (lib. De casu diaboli, cap. 3), quòd « ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit. » Sed, remotâ causâ, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quòd ei detur.

3. Præterea, « bonum est communicativum sui, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, in princip.). Sed bonum gratiæ est melius quàm bonum naturæ. Cùm igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quòd multò magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed *contra* est quòd homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud (Jerem. XVIII, 6) : *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcumque se præparet.

CONCLUSIO. — Hominis, quod in se est facientis, præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio à movente Deo est, cujus intentio deficere non potest : non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari : uno quidem modo, secundum quòd est à libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ (1). Alio modo potest considerari secundum quòd est à Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quòd Augustinus dicit (De prædest. sanct. lib. IX, seu De dono persever. qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum à princ.) quòd « per beneficia Dei certissimè liberantur quicumque liberantur. » Unde si ex intentione Dei moventis est quòd homo, cujus cor movet, gratiam consequatur; infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud (Joan. VI, 45) : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me*.

(1) Quod de fide est, unde concil. Trident. declarat : *Si quis dixerit, sine præveniente S. Spiritus sancti inspiratione, atque ejus ad-*

jutorio hominem credere, sperare, diligere, aut panitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur; anathema sit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quòd ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad *secundum* dicendum, quòd defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundum illud (Oseæ xiii, 9): *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV — UTRUM GRATIA SIT MAJOR IN UNO QUAM IN ALIO (1).

De his etiam supra, quæst. LXVI, art. 2 ad 1, et 2 2, quæst. IV, art. 4 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit major in uno quàm in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (quæst. cx, art. 1). Sed (Sap. vi, 8) dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit magis et minus. Non est ergo major in uno quàm in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est (quæst. cx, art. 1 ad 2, et art. 4). Sed vivere non dicitur secundum magis et minus. Ergo etiam neque gratia.

Sed *contra* est quod dicitur (Ephes. iv, 7): *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensuratè datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

CONCLUSIO. — Gratia gratum faciens major in uno quàm in alio est, non ex parte finis (quælibet enim gratia unit eor immediate ultimo fini), sed ex parte subjecti magis dispositi: quia scilicet pleniorē majoremque gratiam accipit homo magis præparatus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. lxi, art. 1 et 2), habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quòd dicitur una virtus aliâ nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; aliam verò ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus (2). Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur à lumine gratiæ quàm alius (3). Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorē gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis; quia præparatio ad gratiam non est hominis nisi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur à Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quòd ex diversis

(1) De fide est gratiam gratum facientem non in omnibus esse æqualem. Quod olim adversus Joviniani errorem, virtutum sicut et vitiorum paritatem falsò dogmatizantis, definitum est.

(2) Nihil enim Deo nobilius.

(3) Quod his verbis concilium Trident. ex-

primit (sess. vi, cap. 7): *Verè justì nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque secundum mensuram quam Spiritus sanctus partitur singulis prout vult: et secundum propriam ejusque dispositionem et cooperationem.*

gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus (Ephes. iv, 12), postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis subjungit: *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cura divina dupliciter considerari potest: uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc æqualiter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundum hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus suâ curâ quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ; non enim potest gratia secundum hoc major esse quòd ad majus bonum ordinet, sed ex eo quòd magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad *tertium* dicendum, quòd vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT SCIRE SE HABERE GRATIAM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 46, quæst. 1, art. 1 ad 5, et IV, dist. 21, quæst. II, art. 2 corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum (Super Genes. ad litt. lib. XII, implic. cap. 31). Ergo gratia certissimè potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut essentia est donum Dei; ita et gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud (Sap. VII, 17): *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam*. Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quàm tenebra, quia secundum Apostolum (Ephes. v, 13), *omne quod manifestatur, lumen est*. Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multò magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. II, 12): *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui à Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis*. Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea (Genes. XXII, 12), ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quòd timeas Dominum*, id est, «cognoscere te feci.» Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccles. IX, 1), quòd *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore*. Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem.

(1) Lutherani et calvinistæ asseruerunt hominem certâ et indubitâtâ fide posse scire se esse in gratia; unumquemque id de seipso teneri

credere, et hæc solâ fide homines justificari; quod in concil. Trident. damnatum est (sess. VI, can. 13 et 14 et can. 9).

CONCLUSIO. — Tametsi signis et conjecturis (inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas) scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certò, nisi ei reveletur, scire non potest.

Respondeo dicendum quòd tripliciter aliquid cognosci potest : uno modo per revelationem : et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est (II. Corinth. XII, 9) : *Sufficit tibi gratia mea*. Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud (Job, xxxvi, 26) : *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram*. Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud (Job, ix, 2) : *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam*. Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam; secundum illud (I. Corinth. iv, 3) : *Sed neque me ipsum judico.... Qui autem judicat me, Dominus est*. Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur (Apocal. II, 17) : *Vincenti dabo manna absconditum....., quod nemo novit, nisi qui accipit*; quia scilicet ille qui accipit (1), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit (I. Corinth. iv, 3) : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*; quia ut dicitur (Psalm. XVIII, 13), *delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd de ratione scientiæ est quòd homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quòd homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud (I. Timoth. ult. 16) : *Lucem habitat inaccessibilem*.

Ad quartum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ,

1 Ita cum Niss. editi passim. Quidam, qui accipit gratiam. Cod. Alcan. utroque loco pro accipit, habet accepit.

quæ sunt nobis data in spe; quæ certissimè cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri. Vel potest dici quòd loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit : *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum.*

Ad quintum dicendum, quòd illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. — Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; et primò de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ co-operantis. — Circa primum quærentur decem : 1º Quid sit justificatio impii. — 2º Utrùm ad eam requiratur gratiæ infusio. — 3º Utrùm ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. — 4º Utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei. — 5º Utrùm ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum. — 6º Utrùm præmissis sit connumeranda remissio peccatorum. — 7º Utrùm in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subitò. — 8º De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt. — 9º Utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei. — 10º Utrùm justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT REMISSIO PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Sent. IV, dist. 47, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et De ver. quæst. XXVIII, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXI, art. 1). Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur (De anima, lib. II, text. 49). Sed remissio peccatorum præcipuè fit per fidem, secundum illud (Act. xv, 9) : *Fide purificans corda eorum*; et per charitatem, secundum illud (Proverb. x, 12) : *Universa delicta operit charitas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quam à justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud (Rom. viii, 30) : *Quos vocavit, hos et justificavit*. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod (Rom. viii), super illud : *Quos vocavit, hos et justificavit*, dicit Glossa interl., « remissione peccatorum. » Ergo remissio peccatorum est justificatio.

CONCLUSIO. — Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio. Quæ verò dicitur impii justificatio (de qua hic solum sermo est) cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.

Respondeo dicendum quòd justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest : uno modo secundum quòd importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit parti-

cularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet (Eth. lib. v, cap. 1, à med.). Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus (Eth. lib. v, cap. ult.), « justitiam metaphoricè dictam (1). » Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli (Rom. iv, 5): *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei.* Et quia motus denominatur magis à termino *ad quem*, quàm à termino *à quo*; ideo hujusmodi transmutatio, quâ aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii* (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omne peccatum, secundum quòd importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud (I. Joan. iii): *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas*; et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad *secundum* dicendum, quòd fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum, secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia quàm à charitate vel fide.

Ad *tertium* dicendum, quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II. — UTRUM AD REMISSIONEM CULPÆ, QUÆ EST JUSTIFICATIO IMPII, REQUIRATUR GRATIÆ INFUSIO (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 47, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, et De ver. quæst. xviii, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quòd perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quòd perducatur ad gratiam.

(1) Justitia de qua hic agitur omnium virtutum supernaturalium congeriem amplectitur, ac proinde non solum ab hominibus, verum etiam à Deo justitia vocatur.

(2) Falso docuerunt Lutherus et sui sectarii quòd in justificatione peccata solum tegantur et à Deo non imputentur, nequaquam verò tollantur vel deleantur; quod à concilio Trid.

damnatum est (sess. v, can. 5, et sess. vi, c. 7).

(3) Juxta recentiores hereticos non justificamur per aliquam justitiam nobis intrinsicam et inherentem, sed per solam Christi justitiam extrinsecam seu nobis imputatam. Quod his verbis anathematizavit synod. Trident.: *Si quis dixerit homines justificari vel solâ imputatione justitiæ Christi, vel solâ peccatorum*

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione (1) divina, secundum illud (Psal. xxxi, 2) : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (qu. cx, art. 1). Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subicitur peccato prodigalitalis, non simul subicitur peccato illiberalitalis; potest tamen contingere quod prius ei subiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitalis liberatur à peccato illiberalitalis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. iii, 24) : *Justificati gratis per gratiam ipsius*.

CONCLUSIO. — Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpâ, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet (qu. lxxi, art. 6). Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione quâ Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actûs divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quâ homo fit dignus vitâ æternâ, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendant, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; et ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. cx, art. 1); ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (De nuptiis et concupiscentia, lib. i, cap. 26, in fin.), « si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura : *« Fili, peccasti, non adjicias iterum. »* Hoc autem non sufficit, sed additur : *« Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. »* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu; ut supra dictum est (qu. lxxxvii, art. 6). Et ideo cum aliquis à

remissione, exclusâ gratiâ et charitate; anathema sit (sess. vi, can. 41).

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum censeant, in non reputatione.

(2) Hoc constat ex concil. Trident. (sess. vi,

cap. 7) cum dicitur quod justificatio non est sola peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum.

peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII (1).

De his etiam infra, art. 4, 5 et 6 corp. et part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 4, et Sent. II, dist. 27, quæst. 1, art. 2 ad 7, et IV, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1, et De ver. quæst. XXVIII, art. 3 et 4, cor. et Joan. IV, lect. 2, et Ephes. v, lect. 5, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. IV, cap. 4, parùm ante med.), quòd cum quidam suus amicus laboraret febribus, « jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est; » quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potestesse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, ut habetur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eandem causam gratia producit in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 10, circ. fin. et cap. 12, in princip.), quòd « ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. » Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. VI, 45): *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me*. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii; addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

CONCLUSIO. — Cum impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii (si modo rationis usum habuerit) justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiæ donum accipiet, requiri dicendum est.

Respondeo dicendum quòd justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur (Rom. III). Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quòd aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quòd sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio à Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quòd etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces (2).

(1) Ista quæstio ab ea quæ in artic. 2 quæst. præced. tractata est in eo differt, quòd ibi quæsierit S. Doctor de dispositione ad gratiam indifferenter, sive habitualem, sive actualem; hic

verò quærat de motu liberi arbitrii in impio ad gratiam habitualem adipiscendam.

(2) Lutherum id negantem ita damnavit concilium Tridentinum (sess. VI, can. 4): *Si*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd pueri non sunt capaces motùs libera arbitrii, et ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento : quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propriâ voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem ; ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito ; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit ; quia et prius et postea baptismum accepit.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit ; sed in somno declaratum est ei quòd propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur ; unde ex ejus persona dicitur (Sapient. vii, 7) : *Oplavi, et datus est mihi sensus*. Vel potest dici, quòd ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur (Num. xii, 6) : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum* ; in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quòd non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipuè ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis ; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem ; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari ; sicut etiam videmus quòd in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur (Job, xxxiii, 15) : *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ*.

Ad *tertium* dicendum, quòd in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ ; et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione ; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS FIDEI (1).

De his etiam part. III, quæst. lxxxvi, art. 6 ad 1 et 5, et Sent. II, dist. 26, art. 4 ad 4, et III, dist. 50, art. 5 ad 5, et IV, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. III, et De ver. quæst. xxviii, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia ; scilicet per timorem, de quo dicitur (Eccl. i, 27) : *Timor Domini expellit peccatum* ; nam qui sine timore est non poterit justificari ; et iterum per charitatem, secundum illud (Luc. vii, 47) : *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum* ; et iterum per humilitatem, secundum illud (Jac. iv, 6) : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* ; et iterum per misericordiam, secundum illud (Prov. xv, 27) : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*. Non ergo magis motus fidei

quis dixerit : liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quoad obtinendam justificationis gratiam... anathema sit.

(1) Postquam S. Doctor demonstravit motum liberi arbitrii esse necessarium ad justificationem adulti, nunc incipit investigare quis in particulari sit ille motus qui necessarius est, et respondet motum fidei esse necessarium.

requiritur ad justificationem impii quàm motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quòd oporteret hominem, quando primò justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quòd actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quod dicitur (Rom. v, 1): *Justificati igitur ex fide pacem habemus ad Deum.*

CONCLUSIO. — Cum ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum, fiat per fidem; fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quòd mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur (Psal. lxxxiv, 7), secundum aliam litteram (70 Interpr.): *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud (Hebr. xi, 6): *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quòd ei se subiciat; unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quòd una imperat, et aliæ imperantur; prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quòd misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad *secundum* dicendum, quòd per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet (qu. lxxviii, art. 4 ad 3).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. iv, 5), *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ex quo patet quòd in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quòd homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

(1) Fides quæ ad justificationem requiritur est fides catholica, quæ credimus vera esse quæ divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis à Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem quæ est in Christo Jesu. Non

verò requiritur, ut voluerunt lutherani, fides illa quæ unusquisque in speciali credit vel certissime confidit sibi remissa esse peccata (Cf. concilium Trid. sess. vi, can. 42).

ARTICULUS V. — UTRUM AD JUSTIFICATIONEM IMPII REQUIRATUR MOTUS LIBERI ARBITRII IN PECCATUM (1).

De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, quæst. LXXXVIII, art. 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. IV, et Cont. gent. lib. III, cap. 158, et De ver. quæst. XXVIII, art. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud (Proverb. X, 12): *Universa delicta operit charitas*. Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli (Philipp. III, 13): *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor* (2), *ad bravium supernæ vocationis*. Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; «impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam» (ex cap. *Sunt plures*, dist. 3. De poenit.). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quòd de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens; tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem: tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur (Psalm. XXXI, 5): *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei*.

CONCLUSIO. — Quum justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est, in ejus justificatione (si rationis usum habet) liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium à peccato recedit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo à statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quòd humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quòd corpus motum recedit à termino à quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quòd mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus (super Joan. X), exponens illud: *Mercenarius autem fugit* (tract. 46, ad fin.): « Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est; progredieris animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis. » Oportet igitur quòd in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex; unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestetur peccatum (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideo sicut ad charitatem pertinet

(1) Motus ille liberi arbitrii in peccatum nihil aliud est quam peccati detestatio quam contritio implicat.

(2) Ita reposuit Nicolai. Al., *addestinatum persequor bravium*.

(3) Quod his verbis concilium Tridentinum exprimit: *Deum tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt (peccatores) ac propterea moventur adversus peccata per odium et detestationem*.

diligere Deum; ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd in tempore præcedente justificationem oportet quòd homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa, inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI. — UTRUM REMISSIO PECCATORUM DEBEAT NUMERARI INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII.

De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et 2, et quæst. LXXXVIII, art. 2 corp. et Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 5, quæst. V corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 72, et De ver. quæst. XXVIII, art. 6, et Joan. IV, fin. et Ephes. V, lect. 6, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condvisa, sunt simul naturâ. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed *contra* est quòd in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impii; dicitur enim (Isa. XXVII, 9): *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus*. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

CONCLUSIO. — Cùm inter alia quæ ad motum requiruntur pertineat ipsius motus consummatio; rectè peccatorum remissio (quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio) iis annumeratur, quæ ad impii justificationem pertinent.

Respondeo dicendum quòd quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ. Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primò quidem motio ipsius moventis; secundò motus mobilis; tertiò consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte verò liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino à quo, et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus, im-

portatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justificatio impij dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quòd omnis motus accipit speciem à termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus; et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in qua oportet quòd connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.—UTRUM JUSTIFICATIO IMPII FIAT IN INSTANTI, VEL SUCCESSIVÈ (2).

De his etiam infra, art. 8 corp. et Sent. IV, dist. 3, quæst. II, art. 2, quæst. V ad 4, et dist. 47, quæst. 1, art. 3, quæst. III, et De ver. quæst. XXVI, art. 2 ad 42, et quæst. XXVIII, art. 3 ad 10, et 49, et art. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impij non fiat in instanti, sed successivè. Quia, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.), ad justificationem impij requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (quæst. XIII, art. 1). Cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quòd justificatio impij sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4). Cum igitur ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quòd justificatio impij non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit magis et minus, successivè recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est (quæst. CXII, art. 4). Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impij requiratur gratiæ infusio, videtur quòd justificatio impij non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impij concurrat, est meritorius; et ita oportet quòd procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (quæst. CXIV, art. 2). Sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primò animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem

(1) Quod accipit concilium Tridentinum, dicendo (sess. VI, can. 7): *In impij justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia infusa accipit homo per Christum cui inseritur, fidem, spem et charitatem.*

(2) Justificatio impij sumpta pro infusione gratiæ et peccatorum remissione fit in instanti;

si verò justificatio sumatur non solum pro infusione gratiæ, sed etiam pro dispositionibus quibus peccator præparatur, licet possit fieri in instanti; ut in Paulo et Magdalena, ordinariè tamen fit successivè, quia istæ dispositiones quas requirit conc. Trid. (sess. VI, cap. 3 et 6) ordinariè præcedunt tempore ipsam gratiæ infusionem.

instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum (Physic. lib. vi, text. 2), oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successivè.

Sed *contra* est quòd justificatio impii fit per gratiam Spiritùs sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud (Act. ii, 2) : *Factus est repente de cælo sonus tanquam advenientis spiritùs vehementis*; ubi dicit Glossa (interl. hic, et est Ambros., sup. illud Luc. i : *Abiit in montana*) quòd « nescit tarda molimina Spiritùs sancti gratia. » Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

CONCLUSIO. — Cùm à Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit; ipsam impii justificationem (pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam) in instanti fieri certum est.

Respondeo dicendum quòd tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quòd aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quòd subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quòd subjectum disponat. Et ideo videmus quòd statim cùm materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (quæst. cxii, art. 2), quòd Deus ad hoc quòd gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ; quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successivè, ut supra dictum est (quæst. cxii, art. 2 ad 2). Quòd enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quòd est aliqua proportio (1) ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quòd quantò virtus agentis fuerit fortior, tantò materia citius disponitur. Cùm igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multò magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit à Deo in instanti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus liberi arbitrii, qui concurrat ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quòd præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (part. I, quæst. lxxxv, art. 3), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quòd sunt quodammodo unum: sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quòd unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad aliud.

Ad *tertium* dicendum, quòd non est ratio quare forma subito in materia

(1, Ita cum Mss. Nicolai, optime. Editi passim, *disproportio*.

non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus movetur sursum; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad *quintum* dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est considerata in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest: est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediatè, eò quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur (Physic. lib. vi, text. 1 et seq.), sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (putà in angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut habitum est (part. I, quæst. LIII, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium; quia non est ibi continuïtas temporis, quæ hoc requirebat (1). Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut dictum est (part. I, quæst. LXXXV, art. 4 et 2). Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM GRATIÆ INFUSIO SIT PRIMA ORDINE NATURÆ INTER EA QUÆ REQUIRUNTUR AD JUSTIFICATIONEM IMPII (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 4, quæst. I, et quæst. II, art. 5, quæst. I ad 2, et De ver. quæst. XXVI, art. 7.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere à malo, quam accedere ad bonum, secundum illud (Ps. xxxiii, 15): *Declina à malo, et fac bonum*. Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, quæ ad hoc requirebatur.

(2) Ad intelligendum quod hic subtiliter de

instanti et tempore dicitur (Cf. part. I, quæst. X, art. 4 et seq. et quæst. LIII, 2 et 3).

(3) Quod in hoc articulo docet S. Doctor ex prædictis evidenter consequitur.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne liberè tendat in Deum. Sed prius est remove id quod prohibet motum, quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed *contra*, causa est prior naturaliter suo effectui. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (articulis præc.). Ergo est naturaliter prior.

CONCLUSIO. — Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ, rectè hæc; inter ea quæ ad impii justificationem requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.

Respondeo dicendum quòd prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. præc.); sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum verò est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6 hujus quæst.); motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium verò est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum verò et ultimum est remissio culpæ, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 4 et 6 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd recessus à termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est è converso: agens enim, per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras; et ideo ex parte solis prius est illuminare quàm tenebras remove; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari à tenebris quàm consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quàm culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est è converso; nam prius est ordine naturæ liberatio à culpa, quàm consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quòd termini justificationis sunt culpa sicut *à quo*, et justitia sicut *ad quem*; gratia verò est causa remissionis culpæ et ademptionis justitiæ (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd dispositio subjecti præcedit susceptionem

(4) Ex quo fit consequens quòd gratia seu gratia infusio sit prior, sicut causa est prior effectui.

formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Physic. lib. II, text. 89.), « *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis*; » sed in exterioribus motibus remotio impimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem quàm ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT MAXIMUM OPUS DEI.

De his etiam parti. III, quæst. XLIII, art. 4 ad 2, et Sent. IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I ad 1, et dist. 46, quæst. II, art. 1, quæst. III ad 2, et Joan. XIV, lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quàm justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quàm bonum unius hominis, ut patet (Ethic. lib. I, cap. 2, in fine). Ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quàm justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quàm ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3 hujus qu.). Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed *contra* est quod (Psal. cXLIV, 9) dicitur : *Miserationes ejus super omnia opera ejus*; et in Collecta dicitur : « Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserando manifestas, » et Augustinus dicit (tract. 72 in Joan., à med.), exponens illud Joan. XIV : *Majora horum faciet*, quòd *majus opus est ut ex impio justus fiat, quàm creare cœlum et terram*.

CONCLUSIO. — Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum; eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.

Respondeo dicendum quòd opus aliquod potest dici magnum dupliciter : uno modo ex parte modi agendi ; et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid ; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit ; et secundum hoc majus opus est justificatio impii quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quàm creatio cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis (1). Et ideo Augustinus cum dixisset, quòd « majus est quòd ex impio fiat justus, quàm creare cœlum et terram, » subjungit : « Cœlum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit. » Sed sciendum est quòd aliquid magnum dicitur dupliciter : uno modo secundum quantitatem absolutam ; et hoc modo donum gloriæ est majus quàm donum gratiæ justificantis impium : et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quàm justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et millium magnum : et hoc modo

(1) Hinc dicit Ecclesia (collect. Dom. x post Pentecost.) : *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserando manifestas.*

donum gratiæ impium justificantis est majus quàm donum gloriæ beatificantis justum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus poenâ, quàm donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quòd est justificatus, est dignus gloriâ. Et ideo Augustinus dicit ibidem: «Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quàm impios justificare. Certè si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ.»

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum universi est majus quàm bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quàm bonum naturæ totius universi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X. — UTRUM JUSTIFICATIO IMPII SIT OPUS MIRACULOSUM.

De his etiam infra, quæst. cv, art. 7 ad 1, et part. III, quæst. XLIV, art. 5 ad 1 et 3, et Sent. II, dist. 28, quæst. 1, art. 3 ad 2, et IV, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, et De pot. quæst. vi, art. 2 ad 6.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quàm alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta (art. præc., arg. *Sed cont.*). Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum; sicut cum illuminat cæcum, vel suscitatur mortuum. Voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quòd justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quòd aliquis subito sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quòd aliquis impius justificetur à Deo.

Sed *contra*, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus (lib. De prædest. sanct. cap. 3, sub fin.), quòd «posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium.» Ergo justificatio impii non est miraculosa.

CONCLUSIO. — Opus justificationis, prout à solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, miraculosum dici potest.

Respondeo dicendum quòd in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia solâ divinâ virtute fieri possunt; et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut dictum est (part. I, quæst. cv, art. 7); et secundum hoc tam justificatio impii, quàm creatio mundi, et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundò in quibusdam miraculosis operibus invenitur quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ: sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax (1); eo enim ipso quòd facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus

(1) Quibus verbis docere non vult B. Thomas animam habere naturalem potentiam ad gratiam, sed solummodo intelligit capacitatem hanc

in mente simul cum natura immediate fuisse insertam.

dicit (loc. prox. cit.). Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit à natura vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primò quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia « charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, » sicut Augustinus dicit (tract. 5 in Epist. Joân. ante med.). Quandoque verò tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur; sicut fuit in conversione Pauli, adhibitâ etiam exterius miraculosâ prostratione: et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quædam miraculosa opera, etsi sint minora quàm justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad *secundum* dicendum, quòd non quodcumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quòd aqua calefieret, vel quòd lapis sursùm projiceretur; sed quando (1) hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideo justificatio impii à Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad *tertium* dicendum, quòd sapientiam et scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis; et circa hoc quærantur decem: 1° Utrùm homo possit aliquid mereri à Deo. — 2° Utrùm aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. — 3° Utrùm aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. — 4° Utrùm gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter. — 5° Utrùm homo possit sibi mereri primam gratiam. — 6° Utrùm homo possit eam mereri alii. — 7° Utrùm possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum. — 8° Utrùm possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis. — 9° Utrùm possit sibi mereri finalem perseverantiam. — 10° Utrùm bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO POSSIT ALIQUID MERERI A DEO (2).

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 4, et Sent. II, dist. 5, quæst. II, art. 4, et dist. 28, art. 4, et Hebr. VI, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quòd reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus suffi-

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolai et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698, *quandoque*; hæc tamen posterior habet in margine: *Aliquando*.

(2) Hujus quæstionis sensus est an homo possit aliquid facere propter quod ei tribuendum sit præmium à Deo.

cienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, cap. ult. post med.) Unde (Luc. xvii, 10) dicitur : *Cum omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite : servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea, ex eo quòd aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim (Job, xxxv, 7) : *Si justè egeris, quid donabis ei; aut quid de manu tua accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur (Roman. xi, 35) : *Quis prior dedit ei, et retribuatur ei?* Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur (Jerem. xxxi, 16) : *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quòd homo possit à Deo mereri.

CONCLUSIO. — Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiæ rationem, sed secundum divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.

Respondeo dicendum quòd meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 4, in princ.), et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam « jus paternum sive dominativum, » ut (in eodem libro, cap. 6) Philosophus dicit. Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim et filius meretur aliquid à patre, et servus à domino. Manifestum est autem quòd inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est à Deo. Unde non potest hominis ad Deum (1) esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini (2) est à Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod à Deo sunt ordinatæ: differenter tamen; quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti (3), quod non est in aliis creaturis.

(1) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim, Al., à Deo.

(2) Ita edit. Rom. Al., hominis.

(3) Præsupposita ordinatione divinâ, homo potest aliquid mereri à Deo, idque verò ac propriè, seu, ut aiunt theologi, de condigno. Hæc

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quòd eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quòd Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS SINE GRATIA POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM (1).

De his etiam supra, quæst. cix, art. 5, et locis ibi inductis.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. præc.). Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quantò est minus debitum, tantò est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo quàm ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quòd ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multò magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quòd multò magis homo absque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. vi, 23) : *Gratia Dei vita æterna*.

CONCLUSIO. — Cum vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, et divinâ reconciliatione à Deo promereri.

Respondeo dicendum quòd hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (quæst. cix, art. 2) : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic unâ ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia; quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actûs; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut

conclusio de fide est, ut patet ex concil. Trid. (sess. vi, cap. 16).

(1) De fide est gratiam esse necessariam ad merendam vitam æternam, quod his verbis definivit conc. Trid. (sess. vi, can. 2) : *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per*

Christum Jesum dari, ut facilius homo justè vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi quod per liberum arbitrium sine gratia ulrumque, sed ægrè tamen et difficulter, possit : anathema sit.

nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ(1), quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud (I. Corinth. II, 9) : *Nec oculus vidit, nec auris audit, nec in cor hominis ascendit*. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actûs meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si verò loquar de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensâ excludens à vita æterna, ut patet per supra dicta (quæst. LXXI, art. 6, et quæst. CXIII, art. 2), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud (Rom. VI, 23) : *Stipendia peccati mors*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propriâ virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit; quia quantum est perfectius principium actionis, tantò est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, suppositâ æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod, quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine : nam homo omnem virtutem benefaciendi habet à Deo, non autem ab homine; et ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens : *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo : quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius (2), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO IN GRATIA CONSTITUTUS POSSIT MERERI VITAM ÆTERNAM EX CONDIGNO (3).

De his etiam part. III, quæst. XLVIII, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 27, art. 3, et art. 5 corp. et III, dist. 4, quæst. III, art. 1 ad 1 et 5, et Rom. IV, lect. 5, et cap. 6, lect. 4, fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 18) : *Non sunt condignæ passionibus hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoria sanctorum passionibus. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud (Rom. VI, 23) : *Gratia Dei vita æterna*, dicit Glossa (ord. August. lib. De grat. et lib. arb. cap. 9) : « Posset rectè dicere : « Stipendium justitiæ vita æterna; » sed maluit dicere : « *Gratia Dei vita æterna*, » ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris. » Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

(1) Id est bonum supernaturale, et natura non potest quod est supernaturale attingere, alioquin effectus potior esset quàm causa; quod repugnat.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Patav. 1798. Garcia, theologi Nicolai et edit. Pat. 1712, quem offendit, nisi prius.

(3) Meritum de condigno est illud cui prop-

ter ejus dignitatem debetur merces ex justitia, ac proinde quod est propriè ac simpliciter meritum. Meritum de congruo est illud cui non debetur merces ex justitia, sed tantum ex decetia ac proinde quod non est meritum, nisi impropriè et secundum quid.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem vitæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed *contra* est quod redditur secundum justum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundum iudicium iustitiæ, secundum illud (II. Tim. iv, 8) : *In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus iudex*. Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

CONCLUSIO. — Opus hominis iusti, ut ab inhabitantis Spiritus sancti (cujus infinita est dignitas) gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno : non autem de condigno meretur, ut à libero arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem : licet congruum sit ut homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.

Respondeo dicendum quòd opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quòd procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quòd procedit ex gratia Spiritus sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quòd procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis (1). Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quòd procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud (Joan. iv, 14) : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in Filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud (Rom. viii, 17) : *Si filii et hæredes* (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quòd gratia Spiritus sancti, quam in præsentem habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ (II. Corinth. i).

ARTICULUS IV. — UTRUM GRATIA SIT PRINCIPIUM MERITI PRINCIPALIS PER CHARITATEM QUAM PER ALIAS VIRTUTES (3).

De his etiam 2 2, quæst. CLXXII, art. 2 corp., et Sent. III, dist. 50, art. 5, et IV, dist. 20, art. 2, quæst. III, et dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. IV, et De pot. quæst. VI, art. 9 corp. et Rom. VIII, lect. 5, princ. et Hebr. VI, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit principium meriti principalis per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud (Matth. xx, 8) : *Voca operarios, et redde illis*

(1) Tum adest, ut aiunt, meritum de congruo.

(2) De fide est quòd bona iustorum opera vitam æternam de condigno mereantur.

(3) In hac questione supponit S. Doctor (ex

quæst. CX) charitatem, sicut et alias virtutes à gratia realiter distingui, et gratiam tenet ut principium remotum operis meritorii, virtutes verò ut principium proximum.

mercedem suam. Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 2). Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit (I. Corinth. III, 8) : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem.* Sed charitas magis dimi-
nuit laborem quàm augeat; quia, sicut Augustinus dicit (lib. De verbis Dom. serm. 9, cap. 3, et serm. 49 de temp., vers. fin.), « omnia sæva et immania, facilia et propè nulla facit amor. » Ergo charitas non est princi-
palius principium merendi quàm alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cu-
jus actus sunt maximè meritorii. Sed maximè meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes princi-
palius sunt principium merendi quàm charitas.

Sed *contra* est quod Dominus (Joan. XIV, 21) dicit : *Si quis diligit me, diligitur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud (Joan. XVII, 3) : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum.* Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penès charitatem.

CONCLUSIO. — Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maximè fit volun-
tarium, et præcipuè ad beatitudinem ordinatur) quàm per alias virtutes, operis me-
ritorii principium existit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis accipi potest (art. 1 hujus quæst.), humanus actus habet rationem merendi ex duobus : primò quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quòd actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundò verò ex parte liberi arbitrii, inquantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntariè agens. Et quantum ad utrumque principalitas meriti penès charitatem consistit : primò enim considerandum est quòd vita æterna in Dei fruitione (1) consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (2) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quòd aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideo meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundum quòd earum (3) actus à charitate imperantur (4). Similiter etiam manifestum est quòd id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus. Unde etiam secundum quòd ad rationem meriti requiritur quòd sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet (quæst. IX, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter, uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima; « magna enim operatur, si est, » ut Gregorius dicit in quadam homilia (30 in Evang., parum à princip.). Alio

(1) Fructio hic generaliter sumitur prout visionem Dei includit.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolai, *per quam*.

(3) Ita cod. prædictus, et edit. Pat. 4712. Al., *eorum*.

(4) His similia dixerat S. Doctor (Sent. III, dist. XXX, art. 5) : *Principalitas merendi est in charitate, in aliis autem, secundum quòd charitate informantur.*

modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non promptâ voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et à charitate tollitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur (Galat. v). Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud (I. Corinth. xiii, 3): *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

ARTICULUS V. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI PRIMAM GRATIAM (1).

De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 corp., et Sent. II, dist. 17, art. 4 ad 6, et III, dist. 19, quæst. I, art. 1, quæst. I corp. et Cont. gent. cap. 149 et 150, et De ver. quæst. XIX, art. 6 et 7 corp., et Joan. x, lect. 4, et Ephes. II, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psal. xxxi, aliquant. ante med.), « fides meretur justificationem. » Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quàm homo. Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed *contra* est quòd ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud (Rom. iv, 4): *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

CONCLUSIO. — Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eò quòd gratia non sit eorum finis, sed principium; nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.

Respondeo dicendum quòd donum gratiæ considerari potest dupliciter; uno modo secundum rationem gratuiti doni; et sic manifestum est quòd omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut (Rom. II, 9) Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.* Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (qu. cix). Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est quòd nullus potest sibi mereri primam gratiam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Retract. lib. I, cap. 23, post med.), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quòd credidit ini-

(1) Prima gratia non solum ea dicitur quam aliquis primò accepit quum ex infideli fidelis factus est, sed omnis ea quæ post lapsum in peccatum mortale primò datur, sive actualis, sive habitualis.

(2) Hinc dicit concilium Tridentinum (sess. VI,

can. 8): *Cum Apostolus dicit hominem justificari gratis: ideo dicimus gratis justificari, quia nihil earum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur.*

tium fidei esse ex nobis (1), sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat; et ad hunc sensum videtur pertinere quòd fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (2) habet, quòd initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eò quòd motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est (qu. cxiii, art. 4).

Ad secundum dicendum, quòd Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quòd priùs digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine* (Job, xiv, 4).

Ad tertium dicendum, quòd omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI. — UTRUM HOMO POSSIT ALTERI MERERI PRIMAM GRATIAM (3).

De his etiam Sent. ii, dist. 27, art. 6, et iii, dist. 49, quæst. i, art. 2, quæst. i corp. et art. 4, quæst. iii ad 5, et iv, dist. 45, quæst. ii, art. 1, quæst. i corp., et i. Tim. iv, lect. 2, fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud (Matth. ix): *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ordin.: « Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem! » Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud (Jac. ult. 16): *Multum valet deprecatio justii assidua*. Sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quòd unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea (Lucæ, xvi, 9), dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. cix, art. 5). Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur (Jerem. xv, 1): *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*; qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quòd nullus possit alteri mereri primam gratiam.

CONCLUSIO. — Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantum sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supradictis patet (art. 1 et 4 huj. qu.), opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primò quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quòd procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntariè aliquid facimus; et ex hac parte est meritum congrui; quia

(1) In hoc errant semipelagiani.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *rei veritas*.

(3) Observandum tamen, ait Sylvius, justos non posse de congruo mereri, ut vel adulti justificentur siue ulla dispositione, vel infantes

sine baptismo; quia non est divinæ sapientiæ congruum ut propter alicujus amici preces conferat gratiam contra legem ac ordinationem à se constitutam.

congruum est ut dum homo bene utitur suâ virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud (Hebr. ii, 10): *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ (ult. adducta).

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam; secundum illud (Danielis ix, 18): *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis*.

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII. — UTRUM HOMO POSSIT SIBI MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM (1).

De his etiam Sent. iii, dist. 27, art. 4 ad 5, et Hebr. vi, lect. 5.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod justè à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius à Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1 super hæc verba Psalmistæ), quàm quod reparetur post lapsum, secundum illud (Psalmi lxx, 9): *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine*. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multò magis homini prosunt opera sua quàm prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multò magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet (art. 2 huj. qu., et qu. cix, art. 5). Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur (Ezech. xviii, 24): *Si averterit se justus à justitia sua, et fecerit iniquitatem.... omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur*. Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod

(1) Hic non quæritur an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem, quod dedit ad art. 5, sed sensus est an eo tempore quo homo est justus possit à Deo mereri, ut si contingat

ipsum labi in peccatum mortale, donatur ei pœnitentia et venia, ac proinde restituatur in statum gratiæ in quo antea fuerat.

resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

CONCLUSIO. — Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc solâ Dei miseratione obtinere valet.

Respondeo dicendum quòd nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest; quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interruptur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multò igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur (1); hic enim utrumque in unam personam concurrat. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, quâ petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quòd justitiæ innitatur per modum meriti, sed solùm misericordiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitia recedit.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dixerunt quòd nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solùm sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum quòd quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM HOMO POSSIT MERERI AUGMENTUM GRATIÆ VEL CHARITATIS (2).

De his etiam Sént. II, dist. 27, art. 5, dist. 20, art. 2, quæst. III corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit non debetur ei alia merces; sicut de quibusdam dicitur (Matth. vi, 2): *Receperunt mercedem suam*. Si igitur aliquis meretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quòd gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4 huj. qu.). Ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quàm habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet ac-

(1) Quam D. Thomæ sententiam sequuntur Conradus, Medina, Valentia, Montesinus, Malderus, Hackerus et Wiggers.

(2) De fide est hominem mereri posse augmentum gratiæ vel charitatis; quod à concilio Trident. his verbis fuit definitum (sess. VI,

can. 14): *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo; anathema sit. Si quis dixerit justificatum bonis operibus, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam... atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.*

tum à gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quòd per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim (II. Timoth. I, 12): *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*. Sic ergo sequeretur quòd per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quòd sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Epist. Joan. implic. tract. 5, ante med.), quòd « charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. » Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de condigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 6, et 7 hujus qu.), illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud (Prov. iv, 18): *Justorum semita quasi lux splendens, procedit, et crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ*. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad *tertium* dicendum, quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX. — UTRUM HOMO POSSIT PERSEVERANTIAM MERERI (2).

De his etiam Sent. iv, dist. 43, quæst. II, art. 1, quæst. I corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent; alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominicæ, ut

(1) *Omni habenti dabitur, et abundabit* (Matth. xxv). *Augebit incrementa frugum justitiæ vestræ* (Cor. ix). *Qui justus est justificatur adhuc* (Apoc. ult.).

(2) Perseverantia de qua hic quæstio est ea

perseverantia actualis, quæ nihil aliud est quàm boni continuatio usque ad finem vitæ, ac proinde quæ efficitur ut qui justus est usque ad mortem in justitia perseveret.

Augustinus exponit (lib. De bono perseverantiæ, cap. 2 et 17). Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quàm non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multò magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ quàm perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Ergo multò magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed *contra* est, quòd omne quod quis meretur, à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quòd hoc fiat propter impedimentum peccati; quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quòd si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permetteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

CONCLUSIO. — Cùm perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potiùs et principium, eò quòd sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ; manifestum est nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solùm quæ perseverantia gloriæ dicitur.

Respondeo dicendum quòd cùm homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo: uno quidem modo per hoc quòd liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinât ad bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8 præc.), illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motûs, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solùm ex motione divina, quæ est principium omnis meriti (1). Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud (Joan. ix, 31): *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (tractat. 44, in Joan., à med.); alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori*; ut dicitur (Luc. xviii, 13). Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædictâ (in corp. articuli).

Et similiter dicendum est ad *tertium* de augmento gratiæ ut per prædicta patet (ibid. et art. præced.).

(1) Ita cum B. Thoma communiter omnes orthodoxi.

(2) Observandum est, ait Granadus, B. Thomam solummodò hic meritum de condigno ne-

gare; et non est illius sententiæ contrarium docere justum donum perseverantiæ de congruo mereri posse; quod ut probabile communiter tenent theologi.

ARTICULUS X. — UTRUM TEMPORALIA BONA CADANT SUB MERITO.

De his etiam 2 2, quæst. CXXI, art. 5 ad 4.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet (Deut. xxviii). Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim (Exod. i, 21): *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*, etc.; ubi Glossa (Gregorii, lib. xviii Moral. cap. 4, ante med.) dicit, quod « benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit; » et (Ezech. xxix, 18) dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magnâ adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*, et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi*. Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis (Genes. xix). Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed *contra* est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud (Eccl. ix, 2): *Universa eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*. Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

CONCLUSIO. — Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directè sub merito cadunt: prout verò secundum se considerantur, sicut simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.

Respondeo dicendum quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud (Psal. LXXII, 27): *Mihi autem adharere Deo bonum est*; et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directè et simpliciter cadunt sub merito (1), sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam; et intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur (Psalmo xxxiii, 2): *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono*; et alibi (Psal. xxxvi, 25): *Non vidi justum derelictum*, etc. Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona

(1) Hic agitur de merito de condigno, ut patet in adjunctis, sicut est argumentum gratiæ.

hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid; inquantum scilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 3 et 6 hujus quæst.), ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, quâ voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. iv, cap. 2), « in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit. »

Ad *secundum* dicendum, quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad regem Babylonis: qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad *tertium* dicendum, quod temporalia mala infliguntur in poenam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem, qui per huiusmodi mala juvantur, non sunt poenæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 8).

Ad *quartum* dicendum, quod omnia æquè eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem; quia boni per huiusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

(1) Hinc juxta mentem D. Thomæ non tantum justis, verum etiam peccatores possunt per

opera moraliter bona, de congruo temporalia bona mereri.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR.

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, et primò de spe et desperatione, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrùm spes sit idem quod desiderium vel cupiditas.
ART. II. Utrùm spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.
ART. III. Utrùm spes sit in brutis animalibus.
ART. IV. Utrùm spei contrarietur desperatio.
ART. V. Utrùm causa spei sit experientia
ART. VI. Utrùm in juvenibus et in ebriosis abundet spes.
ART. VII. Utrùm spes sit causa amoris.
ART. VIII. Utrùm spes conferat ad operationem, vel magis impediatur.

QUÆSTIO XLI.

De timore secundùm se, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrùm timor sit passio animæ.
ART. II. Utrùm timor sit specialis passio.
ART. III. Utrùm sit aliquis timor naturalis.
ART. IV. Utrùm convenienter assignentur species timoris.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

- ART. I. Utrùm objectum timoris sit bonum vel malum.
ART. II. Utrùm malum naturæ sit objectum timoris.
ART. III. Utrùm timor sit de malo culpæ.
ART. IV. Utrùm timor ipse timeri possit.
ART. V. Utrùm repentina magis timeantur.
ART. VI. Utrùm ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

- ART. I. Utrùm causa timoris sit amor.
ART. II. Utrùm causa timoris sit defectus.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrùm timor faciat contractionem.
ART. II. Utrùm timor faciat consiliativos.
ART. III. Utrùm timor faciat tremorem.
ART. IV. Utrùm timor impediatur operationem.

QUÆSTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrùm audacia sit contraria timori.
ART. II. Utrùm audacia consequatur spem.
ART. III. Utrùm defectus aliquis sit causa audaciæ.
ART. IV. Utrùm audaces sint promptiores in principio quàm in fine in ipsis periculis.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundùm se, in octo articulos divisa.

- ART. I. Utrùm ira sit specialis passio.
ART. II. Utrùm objectum iræ sit bonum vel malum.
ART. III. Utrùm ira sit in concupiscibili.
ART. IV. Utrùm ira sit cum ratione.
ART. V. Utrùm ira sit naturalior quàm concupiscentia.
ART. VI. Utrùm ira sit gravior quàm odium.
ART. VII. Utrùm ira sit ad illos solùm ad quos est justitia.
ART. VIII. Utrùm convenienter assignentur species iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, et de remediis ejus, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrùm semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.
ART. II. Utrùm sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.

ART. III. Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

42

ART. IV. Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

43

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos divisa.

44

ART. I. Utrum ira causet delectationem.

44

ART. II. Utrum ira maximè causet fervorem in corde.

45

ART. III. Utrum ira maximè impediatur rationis usum.

46

ART. IV. Utrum ira maximè causet taciturnitatem.

47

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

48

ART. I. Utrum habitus sit qualitas.

49

ART. II. Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

50

ART. III. Utrum habitus importet ordinem ad actum.

52

ART. IV. Utrum sit necessarium esse habitum.

54

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum, in sex articulos divisa.

55

ART. I. Utrum in corpore sit aliquis habitus.

55

ART. II. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

57

ART. III. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

58

ART. IV. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

60

ART. V. Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

62

ART. VI. Utrum in angelis sit aliquis habitus.

63

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

64

ART. I. Utrum aliquis habitus sit à natura.

64

ART. II. Utrum aliquis habitus causeatur ex actibus.

66

ART. III. Utrum per unum actum possit generari habitus.

67

ART. IV. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.

68

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

69

ART. I. Utrum habitus augeantur.

70

ART. II. Utrum habitus augeantur per additionem.

72

ART. III. Utrum quilibet actus augeat habitum.

74

QUÆSTIO LIII.

De corruptione et diminutione habituum, in tres articulos divisa.

75

ART. I. Utrum habitus corrumpi possit.

75

ART. II. Utrum habitus possit diminui.

77

ART. III. Utrum habitus corrumpatur vel diminuat per solam cessationem ab opere.

78

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

79

ART. I. Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

79

ART. II. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

81

ART. III. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

82

ART. IV. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

83

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

84

ART. I. Utrum virtus humana sit habitus.

84

ART. II. Utrum virtus humana sit habitus operativus.

86

ART. III. Utrum virtus humana sit habitus bonus.

87

ART. IV. Utrum virtus convenienter definiatur.

88

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

90

ART. I. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.

90

ART. II. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.

91

ART. III. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

92

ART. IV. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.

93

ART. V. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.

95

ART. VI. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.

96

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

97

ART. I. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

97

ART. II. Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus.

98

ART. III. Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.

100

ART. IV. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.

101

ART. V. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.

103

ART. VI. Utrum eubulia, synesis et

gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

104

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

406

ART. I. Utrum omnis virtus sit moralis.

106

ART. II. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.

107

ART. III. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

108

ART. IV. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.

110

ART. V. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

111

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

412

ART. I. Utrum virtus moralis sit passio.

112

ART. II. Utrum virtus moralis possit esse cum passione.

113

ART. III. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia.

115

ART. IV. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.

116

ART. V. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.

117

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem, in quinque articulos divisa.

418

ART. I. Utrum sit una tantum virtus moralis.

118

ART. II. Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones.

119

ART. III. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

121

ART. IV. Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.

122

ART. V. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

123

QUÆSTIO LXI.

De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

426

ART. I. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.

126

ART. II. Utrum sint quatuor virtutes cardinales.

127

ART. III. Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ.

128

ART. IV. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.

129

ART. V. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.

131

QUÆSTIO LXII.

De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

433

ART. I. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.

133

ART. II. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.

134

ART. III. Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.

135

ART. IV. Utrum fides sit prior spe, et spes charitate.

137

QUÆSTIO LXIII.

De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

438

ART. I. Utrum virtus insit nobis à natura.

138

ART. II. Utrum aliqua virtus cause-
tur in nobis ex assuetudine operum.

139

ART. III. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.

141

ART. IV. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

142

QUÆSTIO LXIV.

De medio virtutum, in quatuor articulos divisa.

443

ART. I. Utrum virtutes morales sint in medio.

143

ART. II. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis.

145

ART. III. Utrum virtutes intellectuales consistent in medio.

146

ART. IV. Utrum virtutes theologicæ consistent in medio.

147

QUÆSTIO LXV.

De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

448

ART. I. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.

148

ART. II. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.

151

ART. III. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.

152

ART. IV. Utrum fides et spes possint esse sine charitate.

154

ART. V. Utrum charitas possit esse sine fide et spe.

155

QUÆSTIO LXVI.

De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

456

ART. I. Utrum virtus possit esse major vel minor.

156

ART. II. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.

158

ART. III. Utrum virtutes morales præmineant intellectualibus.

159

ART. IV. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales.

161

ART. V. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.

162

ART. VI. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas. 164

QUÆSTIO LXVII.

De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa. 165

ART. I. Utrum virtutes morales maneat post hanc vitam. 165

ART. II. Utrum virtutes intellectuales maneat post hanc vitam. 167

ART. III. Utrum fides maneat post hanc vitam. 168

ART. IV. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ. 170

ART. V. Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. 172

ART. VI. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria. 173

QUÆSTIO LXVIII.

De donis, in octo articulos divisa. 174

ART. I. Utrum dona differant à virtutibus. 174

ART. II. Utrum dona sint homini necessaria ad salutem. 176

ART. III. Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus. 178

ART. IV. Utrum convenienter septem dona Spiritus sancti enumerentur. 179

ART. V. Utrum dona Spiritus sancti sint connexa. 181

ART. VI. Utrum dona Spiritus sancti remaneant in patria. 182

ART. VII. Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaia XI. 184

ART. VIII. Utrum virtutes sint præferendæ donis. 185

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa. 187

ART. I. Utrum beatitudines distinguantur à virtutibus et donis. 187

ART. II. Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant. 188

ART. III. Utrum convenienter enumerentur beatitudines. 189

ART. IV. Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur. 192

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus sancti, in quatuor articulos divisa. 194

ART. I. Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. V, sint actus. 194

ART. II. Utrum fructus à beatitudinibus differant. 195

ART. III. Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. 196

ART. IV. Utrum fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. 198

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se, in sex articulos divisa. 199

ART. I. Utrum vitium contrarietur virtuti. 200

ART. II. Utrum vitium sit contra naturam. 201

ART. III. Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus. 203

ART. IV. Utrum peccatum simul possit esse cum virtute. 204

ART. V. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. 205

ART. VI. Utrum convenienter definia-
tur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. 207

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa. 209

ART. I. Utrum peccata differant specie secundum objecta. 209

ART. II. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. 210

ART. III. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. 211

ART. IV. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum. 213

ART. V. Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum diverificet speciem. 214

ART. VI. Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie. 216

ART. VII. Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis. 217

ART. VIII. Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum. 219

ART. IX. Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. 220

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos divisa. 221

ART. I. Utrum omnia peccata sint connexa. 221

ART. II. Utrum omnia peccata sint paria. 223

ART. III. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta. 224

ART. IV. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. 225

ART. V. Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia. 226

ART. VI. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. 228

ART. VII. Utrum circumstantia aggravet peccatum. 229

ART. VIII. Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum. 230

ART. IX. Utrum peccatum aggrave-

- tur secundum conditionem personæ in quam peccatur. 232
ART. X. Utrum magnitudo personæ peccantis aggraveret peccatum. 234

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum in decem articulos divisa. 253

- ART. I.** Utrum voluntas sit subjectum peccati. 235
ART. II. Utrum sola voluntas sit sub-
 jectum peccati. 236
ART. III. Utrum in sensualitate possit
 esse peccatum. 237
ART. IV. Utrum in sensualitate possit
 esse peccatum mortale. 239
ART. V. Utrum peccatum possit esse
 in ratione. 240
ART. VI. Utrum peccatum morosæ de-
 lectionis sit in ratione. 241
ART. VII. Utrum peccatum consensus
 in actum sit in ratione superiori. 242
ART. VIII. Utrum consensus in delec-
 tationem sit peccatum mortale. 244
ART. IX. Utrum in superiori ratione
 possit esse peccatum veniale secun-
 dum quod est directiva inferiorum
 virium. 246
ART. X. Utrum in ratione superiori
 possit esse peccatum veniale secun-
 dum seipsam. 247

QUÆSTIO LXXV.

*De causis peccatorum in generali, in
 quatuor articulos divisa.* 249

- ART. I.** Utrum peccatum habeat cau-
 sam. 249
ART. II. Utrum peccatum habeat cau-
 sam interiorem. 250
ART. III. Utrum peccatum habeat cau-
 sam exteriorem. 251
ART. IV. Utrum peccatum sit causa
 peccati. 253

QUÆSTIO LXXVI.

*De causis peccati in speciali, in quatuor
 articulos divisa.* 254

- ART. I.** Utrum ignorantia possit esse
 causa peccati. 254
ART. II. Utrum ignorantia sit pecca-
 tum. 255
ART. III. Utrum ignorantia excuset
 ex toto à peccato. 257
ART. IV. Utrum ignorantia diminuat
 peccatum. 258

QUÆSTIO LXXVII.

*De causa peccati ex parte appetitus sen-
 sitivi, in octo articulos divisa.* 260

- ART. I.** Utrum voluntas moveatur à
 passione appetitus sensitivi. 260
ART. II. Utrum ratio possit superari à
 passione contra suam scientiam. 261
ART. III. Utrum peccatum quod est
 ex passione, debeat dici ex infirmi-
 tate. 264
ART. IV. Utrum amor sui sit princi-
 pium omnis peccati. 265

- ART. V.** Utrum convenienter ponan-
 tur causæ peccatorum concupiscen-
 tia carnis, concupiscentia oculo-
 rum et superbia vitæ. 266

ART. VI. Utrum peccatum alleviatur
 propter passionem. 268

ART. VII. Utrum passio totaliter ex-
 cuset à peccato. 269

ART. VIII. Utrum peccatum quod est
 ex passione, possit esse mortale. 270

QUÆSTIO LXXVIII.

*De causa peccati quæ est malitia, in qua-
 tuor articulos divisa.* 274

ART. I. Utrum aliquis peccet ex certa
 malitia. 271

ART. II. Utrum quicumque peccat ex
 habitu, peccet ex certa malitia. 273

ART. III. Utrum ille qui peccat ex
 certa malitia, peccet ex habitu. 274

ART. IV. Utrum ille qui peccat ex
 certa malitia gravius peccet quam
 qui ex passione. 275

QUÆSTIO LXXIX.

*De causis exterioribus peccati, in quatuor
 articulos divisa.* 277

ART. I. Utrum Deus sit causa peccati. 277

ART. II. Utrum actus peccati sit à Deo. 278

ART. III. Utrum Deus sit causa excæ-
 cationis et indurationis. 279

ART. IV. Utrum excæcatio et obdura-
 tio semper ordinentur ad salutem
 ejus qui excæcatur et obduratur. 281

QUÆSTIO LXXX.

*De causa peccati ex parte diaboli, in
 quatuor articulos divisa.* 282

ART. I. Utrum diabolus sit homini
 directè causa peccandi. 282

ART. II. Utrum diabolus possit indu-
 cere ad peccandum interius insti-
 gando. 283

ART. III. Utrum diabolus possit ne-
 cessitatem inferre ad peccandum. 285

ART. IV. Utrum omnia peccata homi-
 num sint ex suggestionem diaboli. 286

QUÆSTIO LXXXI.

*De causa peccati ex parte hominis, in
 quinque articulos divisa.* 287

ART. I. Utrum primum peccatum
 primi parentis traducatur per origi-
 nem in posteros. 287

ART. II. Utrum etiam alia peccata
 primi parentis vel proximorum pa-
 rentum traducantur in posteros. 290

ART. III. Utrum peccatum primi pa-
 rentis transeat per originem in om-
 nes homines. 291

ART. IV. Utrum si aliquis ex humana
 carne formaretur miraculosè, con-
 traheret originale peccatum. 292

ART. V. Utrum si Adam non pec-
 casset, Evæ peccante, filii originale
 peccatum contraherent. 293

QUÆSTIO LXXXII.

De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa. 294

- ART. I. Utrum originale peccatum sit habitus. 294
 ART. II. Utrum in uno homine sint multa originalia peccata. 296
 ART. III. Utrum originale peccatum sit concupiscentia. 297
 ART. IV. Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus. 298

QUESTIO LXXXIII.

De subjecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa. 299

- ART. I. Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima. 299
 ART. II. Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. 301
 ART. III. Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. 302
 ART. IV. Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ. 303

QUÆSTIO LXXXIV.

De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa. 304

- ART. I. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. 304
 ART. II. Utrum superbia sit initium omnis peccati. 306
 ART. III. Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia. 307
 ART. IV. Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia. 308

QUÆSTIO LXXXV.

De effectibus peccati, in sex articulos divisa. 310

- ART. I. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ. 311
 ART. II. Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum. 312
 ART. III. Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia. 314
 ART. IV. Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. 315
 ART. V. Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati. 316
 ART. VI. Utrum mors et alii defectus sint naturales homini. 318

QUÆSTIO LXXXVI.

De macula peccati, in duos articulos divisa. 319

- ART. I. Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima. 320
 ART. II. Utrum macula maneat in anima post actum peccati. 321

QUÆSTIO LXXXVII.

De reatu pænæ, in octo articulos divisa. 322

- ART. I. Utrum reatus pænæ sit effectus peccati. 322
 ART. II. Utrum peccatum possit esse pænâ peccati. 323
 ART. III. Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pænæ. 324
 ART. IV. Utrum peccato debeat pænâ infinita secundum quantitatem. 326
 ART. V. Utrum omne peccatum inducat reatum pænæ æternæ. 327
 ART. VI. Utrum reatus pænæ remaneat post peccatum. 328
 ART. VII. Utrum omnis pænâ sit propter aliquam culpam. 330
 ART. VIII. Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius. 331

QUÆSTIO LXXXVIII.

De peccato veniali et mortali, in sex articulos divisa. 333

- ART. I. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. 333
 ART. II. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. 335
 ART. III. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale. 337
 ART. IV. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale. 338
 ART. V. Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale. 339
 ART. VI. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. 341

QUÆSTIO LXXXIX.

De peccato veniali secundum se, in sex articulos divisa. 342

- ART. I. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. 342
 ART. II. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur. 343
 ART. III. Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. 345
 ART. IV. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. 347
 ART. V. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. 348
 ART. VI. Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. 349

QUÆSTIO XC.

De legibus, in quatuor articulos divisa. 350

- ART. I. Utrum lex sit aliquid rationis. 350
 ART. II. Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune. 352
 ART. III. Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis. 353
 ART. IV. Utrum promulgatio sit de ratione legis. 354

QUÆSTIO XCI.

De legum diversitate, in sex articulos divisa. 355

- ART. I. Utrum sit aliqua lex æterna. 355

- ART. II.** Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis. 356
- ART. III.** Utrum sit aliqua lex humana. 357
- ART. IV.** Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. 359
- ART. V.** Utrum lex divina sit una tantum. 360
- ART. VI.** Utrum sit aliqua lex fomitis. 362
- QUÆSTIO XCII.**
- De effectibus legis, in duos articulos divisa.* 363
- ART. I.** Utrum effectus legis sit facere homines bonos. 363
- ART. II.** Utrum legis actus convenienter assignentur. 365
- QUÆSTIO XCIII.**
- De lege æterna, in sex articulos divisa.* 366
- ART. I.** Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens. 366
- ART. II.** Utrum lex æterna sit omnibus nota. 368
- ART. III.** Utrum omnis lex à lege æterna derivetur. 369
- ART. IV.** Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. 370
- ART. V.** Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ. 371
- ART. VI.** Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. 372
- QUÆSTIO XCIV.**
- De lege naturali, in sex articulos divisa.* 374
- ART. I.** Utrum lex naturalis sit habitus. 374
- ART. II.** Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum. 375
- ART. III.** Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ. 377
- ART. IV.** Utrum lex naturæ sit una apud omnes. 378
- ART. V.** Utrum lex naturæ mutari possit. 380
- ART. VI.** Utrum lex naturæ possit à corde hominis aboleri. 382
- QUÆSTIO XCV.**
- De lege humana, in quatuor articulos divisa.* 382
- ART. I.** Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. 383
- ART. II.** Utrum omnis lex humanitus posita à lege naturali derivetur. 384
- ART. III.** Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat. 386
- ART. IV.** Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum. 387
- QUÆSTIO XCVI.**
- De potestate legis humanæ, in sex articulos divisa.* 388
- ART. I.** Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari. 389
- ART. II.** Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. 390
- ART. III.** Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum. 391
- ART. IV.** Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. 392
- ART. V.** Utrum omnes subjiciantur legi. 394
- ART. VI.** Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere. 395
- QUÆSTIO XCVII.**
- De mutatione legum, in quatuor articulos divisa.* 397
- ART. I.** Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo. 397
- ART. II.** Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius. 398
- ART. III.** Utrum consuetudo possit obtinere vim legis. 399
- ART. IV.** Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare. 400
- QUÆSTIO XCVIII.**
- De lege veteri, in sex articulos divisa.* 402
- ART. I.** Utrum lex vetus fuerit bona. 402
- ART. II.** Utrum lex vetus fuerit à Deo. 404
- ART. III.** Utrum lex vetus data fuerit per angelos. 405
- ART. IV.** Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum. 406
- ART. V.** Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem. 408
- ART. VI.** Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi. 409
- QUÆSTIO XCIX.**
- De præceptis veteris legis, in sex articulos divisa.* 410
- ART. I.** Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum. 411
- ART. II.** Utrum lex vetus contineat præcepta moralia. 412
- ART. III.** Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia. 413
- ART. IV.** Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia. 414
- ART. V.** Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. 415
- ART. VI.** Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. 417
- QUÆSTIO C.**
- De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa.* 418
- ART. I.** Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. 419
- ART. II.** Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum. 420
- ART. III.** Utrum omnia præcepta mo-

ralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi.	421
ART. IV. Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur.	422
ART. V. Utrum præcepta Decalogi convenienter enumerentur.	424
ART. VI. Utrum convenienter ordinentur decem præcepta Decalogi.	427
ART. VII. Utrum præcepta Decalogi convenienter tradantur.	429
ART. VIII. Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia.	430
ART. IX. Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.	432
ART. X. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis.	434
ART. XI. Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum.	435
ART. XII. Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent.	437
QUÆSTIO CI.	
<i>De præceptis cæremonialibus secundum se, in quatuor articulos divisa.</i>	439
ART. I. Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei.	439
ART. II. Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia.	441
ART. III. Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta.	442
ART. IV. Utrum cæremoniarum veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias.	444
QUÆSTIO CII.	
<i>De cæremonialium præceptorum causis, in sex articulos divisa.</i>	445
ART. I. Utrum cæremonialia præcepta habeant causam.	445
ART. II. Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.	447
ART. III. Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.	448
ART. IV. Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.	454
ART. V. Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.	463
ART. VI. Utrum fuerit aliqua rationalis causa observantiarum cæremonialium.	475
QUÆSTIO CIII.	
<i>De duratione præceptorum cæremonialium, in quatuor articulos divisa.</i>	483
ART. I. Utrum cæremoniarum legis fuerint ante legem.	483
ART. II. Utrum cæremoniarum veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.	484
ART. III. Utrum cæremoniarum veteris legis cessaverint in adventu Christi.	486

ART. IV. Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.	488
---	-----

QUÆSTIO CIV.

<i>De præceptis judicialibus, in quatuor articulos divisa.</i>	491
--	-----

ART. I. Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.	491
ART. II. Utrum præcepta judicialia aliquid figurent.	493
ART. III. Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant.	494
ART. IV. Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.	495

QUÆSTIO CV.

<i>De ratione judicialium præceptorum, in quatuor articulos divisa.</i>	496
---	-----

ART. I. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.	496
ART. II. Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum.	499
ART. III. Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.	507
ART. IV. Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.	510

QUÆSTIO CVI.

<i>De lege evangelica, quæ dicitur lex nova, secundum se, in quatuor articulos divisa.</i>	513
--	-----

ART. I. Utrum lex nova sit lex scripta.	513
ART. II. Utrum lex nova justificet.	514
ART. III. Utrum lex nova debuerit dari à principio mundi.	516

QUÆSTIO CVII.

<i>De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos divisa.</i>	519
--	-----

ART. I. Utrum lex nova sit alia à lege veteri.	519
ART. II. Utrum lex nova legem veterem impleat.	521
ART. III. Utrum lex nova in lege veteri contineatur.	524
ART. IV. Utrum lex nova sit gravior quàm vetus.	525

QUÆSTIO CVIII.

<i>De his quæ continentur in lege nova, in quatuor articulos divisa.</i>	526
--	-----

ART. I. Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.	526
ART. II. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.	528
ART. III. Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.	530
ART. IV. Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita.	533

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit. 536
 ART. II. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. 538
 ART. III. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. 539
 ART. IV. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit. 541
 ART. V. Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia. 542
 ART. VI. Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. 543
 ART. VII. Utrum homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. 545
 ART. VIII. Utrum homo sine gratia possit non peccare. 547
 ART. IX. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari donum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ. 548
 ART. X. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. 550

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

- ART. I. Utrum gratia ponat aliquid in anima. 551
 ART. II. Utrum gratia sit qualitas animæ. 553
 ART. III. Utrum gratia sit idem quod virtus. 555
 ART. IV. Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. 556

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. 558
 ART. II. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. 559
 ART. III. Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. 561
 ART. IV. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. 562
 ART. V. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. 564

QUÆSTIO CXII.

De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

- ART. I. Utrum solus Deus sit causa gratiæ. 565

- ART. II. Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. 566
 ART. III. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. 568
 ART. IV. Utrum gratia sit major in uno quam in alio. 569
 ART. V. Utrum homo possit scire se habere gratiam. 570

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. 572
 ART. II. Utrum ad remissionem culpæ quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio. 573
 ART. III. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. 575
 ART. IV. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. 576
 ART. V. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 578
 ART. VI. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 579
 ART. VII. Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive. 580
 ART. VIII. Utrum gratiæ infusio si prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 582
 ART. IX. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. 584
 ART. X. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum. 585

QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperatoris, in decem articulos divisa.

- ART. I. Utrum homo possit aliquid mereri à Deo. 586
 ART. II. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 588
 ART. III. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno. 589
 ART. IV. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. 590
 ART. V. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 592
 ART. VI. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. 593
 ART. VII. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. 594
 ART. VIII. Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. 595
 ART. IX. Utrum homo possit perseverantiam mereri. 596
 ART. X. Utrum temporalia bona cadant sub merito. 598

